

سلسلة كتاب نصوص معاصرة

المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر

قضايا وإشكاليات

إعداد وتقديم

حيدر حب الله





سلسلة كتاب نصوص معاصرة تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر

قضايا وإشكاليات

إعداد وتقديم

حيدر حب الله







المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر
قضايا وإشكاليات

إعداد وتقديم
حيدر حب الله

مركز البحوث المعاصرة
www.nosos.net
info@nosos.net



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-431-5

الطبعة الأولى 2014

كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «**نصوص معاصرة**» الجديد، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات**» ثالث محاور «**سلسلة نصوص معاصرة**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في مجلّتي: نصوص معاصرة، والاجتهاد والتجديد، ونقدّمه في طبعته الثانية المزيدة والمنقّحة.

ونشكر مركز الثقلين على جهوده المتواصلة في تنظيم المجلة وكتابها، ليخرجا بحلّة جميلة زاهية، كما نشكر مؤسّسة الانتشار العربي على طباعتها الأنيقة للكتاب.

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله

المدخل

قضايا المرأة
وأشكال المساهمات المعرفية

قضايا المرأة وأشكال المساهمات المعرفية

حيدر حبّ الله

خضعت موضوعة المرأة لتجاذبات حادة في القرون الأخيرة، وخلص الغرب بعمومه نسبياً إلى تصور خاص مكتمل لهذا المفهوم، واختار لنفسه طريقاً محدداً وشاملاً نسبياً على هذا الصعيد، على الرغم مما مرّت به هذه المقولة من مراحل وخلافات وما دخلته من إرهاصات ومخاضات، لكن القرن العشرين كان بمثابة نوع من اكتمال الصورة غربياً لهذه الإشكالية التي بلغت الغاية في التعقيد.

لكن القرن العشرين نفسه كان على صعيد العالم الإسلامي مختلفاً جداً، ذلك أنه ـ ولأسباب لا تعنينا فعلاً ـ شكل قرن تفجر الجدل حول هذه المقولة الشائكة، وخلقت نتيجة ذلك اتجاهات وآراء ومدارس كثيرة ومتنوعة، بلغت درجة التباين الحاد، وما ميزنا عن الغرب ـ أي غرب القرن العشرين ـ هو أننا حتى الآن، وعلى الصعيد العام، لم نلتق على عدد كبير من المشتركات، ولم نكمل تصوراً يمكن نسبته إلى الأمة بمجملها، خلافاً لما حصل في غرب الكرة الأرضية.

وإذا ما حاولنا الإطلالة على المسار التاريخي للخلاف الإسلامي ـ الإسلامي في شأن المرأة، لربما تملّكنا شعور بالاستغراب عندما نجد ـ مع الاحتفاظ بالفوارق ـ نوعاً من إعادة أو تكرار أو... البحث حول موضوعات محددة من قاسم أمين ومحمد عبده

إلى المطهري وأبي زيد والسعداوي وشحرور وغيرهم، وهكذا نجد نوعاً من التشابه في المواقف ما بين بدايات القرن العشرين ونهاياته، ولعل أكثر الموضوعات هي الموضوعات.

إن هذا الواقع الثقافي يحكي عن درجة من المراوحة، أو فلنقل: أحياناً الكر والفرّ المحدودين، ولعلّ قرناً كاملاً من الزمن (على أقل تقدير) ربما يعد مقطعاً زمنياً كافياً لإنتاج قواسم أو بلورة أوليات يفترض من الناحية التاريخية المحض تجاوزها، ومع تحقق هذا الأمر إلا أن الخلاف لا يزال حاداً، والأهم بنيوياً.

لكن استعراضاً توصيفياً في غاية الإيجاز لمسيرة الجدل الثقافي في شأن موضوعة المرأة يحكي عن نمطين من التفكير والتعاطي:

١ـ نمط ما زال يحتكم إلى النص، وما حصل في هذا الفريق بشقيه المختلفين هو محاولة من دعاة التغيير، أو التجديد الكلامي والفقهي، لكسر حصار النص من خلال آليتين:

إحداهما: آلية الحفر خلف الجانب الصدوري للنصوص، وهو أمر يتسنّى في السنة الشريفة، ويصعب، بل يستحيل عملياً، في القرآن الكريم. إن هذا الحفر الذي يهدف إلى تقويض النص من خلال نفي صدوره، وجد لنفسه فرصة ملائمة جداً، والسبب في ذلك هو أن مجموعة تصورات اجتماعية عن المرأة لم يعمد المتكلمون والفقهاء المسلمون السابقون إلى تحقيقها اتكالاً على الوضوح العام في الوعي والعقل الجمعي المسبّب عن بنينة خاصة للمجتمع القديم. وقد سعى الحفارون هنا إلى هدم النصوص التي تبنّت هذه المفاهيم الكلية عن المرأة، والتي من أبرزها مفهوم نقصان عقل المرأة، لأن عدم بحث السلف فيها أدى تدريجياً إلى حالة من التغاضي الذي يراكم عيوب النص لتأتي عملية الحفر اللاحقة فتكشفها دفعةً واحدة خالقة إشكالية متعددة الأطراف والجبهات، أما لو كان هناك تعامل سابق مع هذه النصوص فإن التمادي التاريخي يمكنه أن يخفض أحياناً من حدّة بعض هذه الإشكالات.

والمرحلة التمهيدبة التي قامت بها حركة التغيير على هذا الصعيد، تمثلت في نسف

مقولتي: الإجماع والشهرة على الصعيد الشيعي، ومقولتي السلف الصالح وصحّة الكتب الستة السنية على الصعيد السني، وهو أمر لم يكن بالإمكان تحقيق خطوات ملحوظة لهذا التيار من دون تأمينه.

ثانيتهما: آلية تكوين قراءة جديدة للنص، تدخله في الحساب التاريخي، والمكسب الذي سيتحقق حينئذ يقوم على محاولة عزل النص عن الواقع الاجتماعي الحالي من خلال وصله ببنى وهيكليات اجتماعية ـ سياسية سابقة لم يعد بالإمكان تحقّقها اليوم.

هذه التاريخانية لم تتمكّن من النفوذ إلى معاقل التيارات المدرسية في الفكر الديني خلافاً لمسألة التشكيك في أسانيد الحديث ومصادره، ولهذا نجد نوعاً من المحدودية في حضور التاريخانية للنص في هذا الوسط قياساً بالأوساط الأخرى في الساحة الإسلامية، والسبب في ذلك يعود إلى نوع من إحساس التنافي بين هذا النوع من القراءة وبين الأوليات الكلامية والأصولية ـ الفقهية القاضية بثبات النص ومفاده، أما على صعيد التشكيكات الصدورية للنصوص الدينية فكان أمراً أخف وطأة، لأن الاتجاه المدرسي كان قد ألف هذا النمط من التعاطي عموماً على صعيد علمي الرجال والحديث.

وقد شكل الوضع الاجتماعي ـ السياسي السابق للمرأة أساساً أولياً لدعاة التاريخانية، وعلى سبيل المثال ربطت مسألة الإرث باقتصاد الأسرة الذي كان قائماً على العنصر الذكوري، ووصلت قضية السلطة بتركيبة الدولة ما قبل الحديثة، وأنشأت الجسور أيضاً ما بين التخلّف العلمي والثقافي والاجتماعي للمرأة وما بين موضوع الطلاق وهكذا...

٢ـ وعلى خلاف هذا النمط من التعاطي مع موضوعة المرأة، والذي شعرت الاتجاهات المدرسية بإمكانية التفاهم معه إلى حد معين، كان هناك نمط آخر قرأ المرأة من زاوية عقلانية، رافضاً ـ وبدرجة كبيرة نسبياً ـ مرجعية النص، ولو تأثراً بتاريخانية قراءة النصوص.

وقد اعتقد هذا الاتجاه، ولا يزال، بخطأ افتراض مرجعية نصوصية لقضية المرأة،

وكان يرى أن من الشطط خوض الجدل مع الاتجاه المدرسي على أساس النص، لأن النص يصعب التعامل معه في موضوع كهذا، وبالتالي فأيّ اعتراف ـ ولو جدلي ـ بمرجعيةٍ كهذه معناه التورط في مرحلة لا نهاية لها من الممكن أن ينتصر فيها المدرسيون وأنصارهم.

وقد حاول بعض أنصار هذا الاتجاه تخفيف حدّة النزعة العقلانية الرافضة للنصّ عنده من خلال التخلّي عن النصوص الجزئية الواردة في القرآن والسنّة حول المرأة، ومحاولة خلع لباس المقاصدية والخطوط الكلية على قراءتهم، انطلاقاً من عناوين العدل والإحسان والحق والمعروف و... وهي عناوين عقلانية جاءت تأييدات عامة لها في النص الديني.

لكن، وفي قبال هذه الحركة المتعدّدة الأشكال والمناهج، كانت هناك تيارات رافضة ذات مظاهر مختلفة أيضاً في ساحة الفكر، يمكن القول: إنها تختصر في اتجاهين:

أـ الاتجاه السلفي الماضوي: وهو اتجاه اعتقد برفض شامل وكامل لأي حديث عن المرأة اكتفاءً بالنتاج الفكري القديم وبالوضع الاجتماعي ـ السياسي السابق لها، وقد انطلق أنصار هذا الاتجاه من سلسلة مترابطة من القناعات تبدأ ـ نظرياً ـ من كلاميات وفقهيات ـ وعملياً ـ من تجربة سابقة يرون فيها أفضل أنموذج لحفظ الأسرة وتماسكها، وللتخفيف من الفساد الأخلاقي والاجتماعي، وخفض معدلات الجريمة.

ب ـ الاتجاه المدرسي العقلاني: وهو اتجاه برزت فيه شخصيات كبيرة في القرن العشرين، وقد ركز هذا الاتجاه نشاطه على صعيدين:

أحدهما: يمثل تقديم صياغة علمية داخلية لموضوعات المرأة غلبت عليها سمة إعادة إنتاج من دون تغيير في النتائج غالباً، أي إعادة صياغة وتشكيل للنظم المفاهيمية مع الأخذ بعين الاعتبار ثبات النتائج.

ثانيهما: تقديم تفسيرات عصرية للنتائج المفروغ منها يمكنها عقلنة معطيات النصوص، أي تقديم تفسيرات لقضايا الحجاب وعلاقته بالحرية، وتعدّد الزوجات وعلاقته بالحقوق و... وقد ساعدت التركيبة الذهنية ـ الاجتماعية، في المجتمعات

الإسلامية، على نجاح هذه التفسيرات ومعقوليتها لدى الرأي العام، وهو ما قد ينذر بفشل الديمومة، نتيجة التغيرات التي طرأت في العقدين الأخيرين ـ سيما بعد انهيار الاتحاد السوفياتي ـ على العقل الجمعي ككل، ومن هنا يلاحظ أن مواصلة هذا الطريق في الآونة الأخيرة عانت من بعض المشاكل نتيجة ـ ربما ـ الاعتماد على منهج التسويغ السابق الذي سبق التحولات الثقافية الأخيرة في المجتمع الإسلامي.

وأمام تنوع الآراء والمواقف إلى حدّ التباين ما بين الاتجاهات جميعاً ربما يحقّ لقلم أن يسجل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى: لعلّ من أبرز الإشكاليات التي عانت منها الاتجاهات كافة هي مرجعية الغربي، أي أن فريقاً كان يرى الأمثولة في الأنموذج الغربي فكانت الرؤى والقراءات تصاحب هذه الأمثولة على الدوام أو غالباً، لكن فريقا آخر كان يتموضع في مكانه، والمرجعية العكسية التي تدفعه إلى هذا التموضع هي الغرب نفسه.

لا يمكن فصل الغرب عن أي مشروع فكري عالمي، لكن الإسلامي الذي يريد تقديم صياغة متكاملة لموضوع المرأة لا يحق له من ناحية منهجية ايبستمية أن يتماهى والغربي في مشروعه حتى لو كان مشروعه أسلم المشروعات، وهو أمر ـ مع الاعتراف بعولمة بعض فروع الثقافة اليوم ـ يؤول، في ما يؤول، إلى الخصوصيات الثقافية للحضارات والأمم.

الملاحظة الثانية: ما نحتاجه اليوم هو القيام بإنتاجين متوازيين لموضوع المرأة، إنتاج داخلي يعيد قراءة الموضوع بطريقة أكاديمية تقليدية أو غير تقليدية من دون الأخذ بنظر الاعتبار مصادرات مسبقة، وإنتاج عقلاني لا يحاول عقلنة مفردات الجدل حول المرأة هذه المرة ـ وان كان أمراً مطلوباً بل يحاول عقلنة القراءة الوجودية الشاملة لهذا العنصر الاجتماعي، أي يحاول فلسفة الموضوع لا تبرير المفردة، لأن البقاء في تسويغ المفردات من دون المكوّن التحتي لفلسفة الموضوع، سيفقدنا تكامل الصورة من جهة، ويغرقنا في دوامات تعاني من أزمة تخاطب من جهة ثانية.

الفصل الأوّل

مقاربات فلسفية وعرفانية لقضايا المرأة

مسألة المرأة

بين القوانين الفقهية ونظام القيم الأخلاقية

د. عبد الكريم سروش(*)

ترجمة: السيد علي عبّاس الموسوي

التزمت التيارات التجديديّة الدينيّة الصمت والسكوت إزاء المسائل المتعلّقة بالمرأة، يرجع ذلك إلى عوامل مختلفة؛ فقد يعتقد بعض المجدّدين الدينيين أنّ المرأة ليس لها مسائلها الخاصّة، أو أنّ حلّ معضل حقوقها إنّما يقع ضمن سياق الحلّ المنشود للمشاكل الأساسية للمجتمع برمّته؛ ولذا ينبغي العمل على حلّ تلك المشكلات، أو أنّ العرف الاجتماعي الموجود ليست لديه إمكانيّات الحلحلة وتحمّل أيّ تغيير أساسي في أحكام العلاقة بين الرجل والمرأة؛ لذا فما ينبغي العمل عليه هو القيام بتغييرات صغيرة ضمن إطارٍ قانوني. وتتخذ الدراسات الرئيسة المتداولة في المجتمع حول قضايا المرأة نمطاً فقهياً ـ حقوقياً، وتساعد على اكتشاف بعض المشكلات ثمّ حلّها، إلا أنّنا لا نزال نعاني من نقصٍ في الدراسات التي تتسم بالطابع

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران، طرح أواخر ثمانينات القرن الماضي نظرية «القبض والبسط»، ليعقبها بسلسلة نظريات معرفية أخرى، أثارت نظرياته جدلاً واسعاً، استمرّ أكثر من عقد من الزمن.

المعرفي الديني؛ من هنا كان هذا الحوار مع د. عبدالكريم سروش.

المجتمع الديني بين الفقه والأخلاق

۞ حيث نعيش في مجتمعٍ ديني، نرجو منكم بيان تصوّركم لهذا المجتمع، فما هي الخصوصيّات التي يمتاز بها المجتمع الديني؟

۞ المجتمع الديني هو المجتمع الأخلاقي، إنّ الشيء المهمّ في المجتمع الديني هو صيرورة الأخلاق فيه عمليةً، فلا تعني دينيّة مجتمعٍ كونه فقهيّاً، أي أن بإمكاننا تصوّر مجتمعٍ يُطبّق الفقه في كلّ ما يقوم به الإنسان بيد أنّه بعيد غاية البُعد عن الروح الدينية والأخلاقية، إنّ فقهيّة المجتمع لا تضمن لنا ـ بأيّ وجهٍ ـ دينيّته، بل إننا نشاهد في بعض الحالات فقدان الروح الدينية، إذ تظهر فيه ـ وبوضوح ـ حالة التمسّك بالقشور والظواهر، الأمر الذي يكشف عن نقصانٍ ما في مكانٍ آخر.

أمّا المجتمع الأخلاقي فيتطابق تماماً مع المجتمع الديني، فالأخلاق تحتضن في داخلها الحقوق والتكاليف، دون أن تغدو نوعاً من القيود والإلزامات التابعة للعقد الاجتماعي، بل ترتبط بالفرد حتى في خلوته فتقيّده، فكيف به وهو في العلن؟! إن أبسط مظاهر الأخلاق هو الصدق، والاحتراز عن الغيبة، والتهمة، وإهانة الناس وغير ذلك إلى أن نصل إلى أبسط الحقوق والقيم الأخلاقية.

هذا ما أراه المجتمع الديني الأنموذجي، وليست العدالة غير هذا؛ لأنّها تعني العمل بالقيم الأخلاقية، بل ليست العدالة ـ في الواقع وكما أتصوّرها ـ قيمةً فوق القيم الأخرى، إنّما تماهيها بل هي عينها؛ فإنّ القيم الأخلاقية متى طبّقت في المجتمع ظهر المجتمع العادل، والإنسان الفرد في أيّ مجتمعٍ كان عندما يحقّق عالمه الفردي القيمَ الأخلاقية فإنّه يغدو عادلاً من العدول.

إنّ ما أراه هو أنّ أفضل النظم الحقوقية وأفضل نماذج العقد الاجتماعي هو ذلك الذي يسهّل عملية تطبيق القيم الأخلاقية في المجتمع، إنّ العقد الاجتماعي إذا كان باعثاً على حقد النفوس ودافعاً بالإنسان إلى الكذب وارتكاب الأعمال المنافية للأخلاق

فمعنى ذلك عدم تبلور هذا العقد بصورةٍ سليمة، والعلاقة بين الرجل والمرأة في العائلة والمجتمع نوعٌ من أنواع العقد الاجتماعي، فلا يمتلك قيمته الأخلاقية من ذاته، وإنّما يكون وسيلةً لحفظ القيم الأخلاقية، فإذا لم يتمكّن هذا العقد الاجتماعي من حفظها فلا بدّ من إزالته، إذ هو القشر لا اللبّ.

وفي الإسلام الأمر كذلك أيضاً؛ حيث لابدّ من صيانة مجموعةٍ من القيم الأخلاقية الهامّة؛ ولهذا الغرض وضع الإسلام جملة تكاليف، وهي تكاليف مؤقتة تماماً ومرحلية، تعتمد على ظروفٍ اجتماعية واقتصادية زمنية، في الوقت الذي لابدّ فيه للقيم الأخلاقية من أن تحظى بدوامٍ، ذلك أنّ الأخلاقيّات فوق تاريخية.

نظام القيم في علاقات الجنسين

۞ هل يمكنكم الإشارة إلى بعض القيم الأساسيّة في علاقات الرجل والمرأة؟

۞ الذي أراه أنّ أهمّ القيم الحاكمة على علاقات الرجل والمرأة أن يكون الرجل رجلاً والمرأة امرأة، فجميع الحكماء يعتقدون أنّ كمال أيّ موجود يختصّ به ويتناسب معه، وليس لدى الناس جميعهم كمالٌ واحد، فالكمال أن يبقى كلّ شيء نفسَه، وهذا الرأي ـ بنظري ـ من أهمّ القيم التي ينبغي أن تكون حاكمةً على علاقات الرجل والمرأة، وعلى أخلاقهما.

لا ينبغي أن تؤدّي العلاقة بين الرجل والمرأة إلى خللٍ ما في سعي الرجل نحو كماله أو في سعي المرأة كذلك، أي أنّ هذه العلاقة لا ينبغي أن تجعل الرجل امرأةً ولا أن تُخرج المرأة عن أنوثتها، إنّ القاعدة الفلسفية التي تشكّل أساساً لهذا الأمر تتلخّص في أنّ لدى كلّ موجود الكمال الذي يليق به وعليه السعي إلى تحصيله، وهذا الأمر يتوقف على ملئ هذه القابلية، ومنها ما هو كمّي ومنها ما هو كيفي؛ لذا لا يقال عن الرجل: إنّ لديه استعداد مائة ليتر مثلاً فيما المرأة سبعين، فقابليته أوسع من قابليتها؛ لأنّ القابلية تتضمّن الكمّ والكيف معاً.

وعليه، لا ينبغي وضع قوانين تُخرج الرجل عن خصوصيّة كونه رجلاً والمرأة عن

خصوصية كونها امرأة، ومتى سلّمنا بهذا الأصل الأوّلي تقع على عاتقنا وظيفتان مهمّتان: إحداهما أن نصل إلى تعريفٍ دقيق وصحيح للأنثويّة وحدودها، وكذا الذكورية وحدودها أيضاً، وثانيتهما وضع قوانين تتلاءم مع التعريف الذي توصّلنا إليه، وأيّ تعريفٍ نقدّمه عن حدود دائرة الذكورة أو الأنوثة أو ماهيّتهما، لابد وأن يعتمد ـ دون شك ـ على علوم الزمان الذي نعيش فيه والأسس الثقافية التي نحملها، أي أنّنا لا نملك تعريفاً مستقلاً ومنفصلاً عن ثقافة الزمن الذي نعيش فيه، ولذلك كانت هذه التعاريف متغيّرة، وتبعاً لذلك لابدّ وأن تكون القوانين والأحكام الموضوعة لحفظ هذه الكمالات متغيّرة أيضاً، وهذا ما يرجع إلى تغيّر التعريف الذي نملكه.

أصالة التاريخية في الأحكام التشريعية الدينية

ويشكّل ما نقوله هنا أساساً، سواء على صعيد النظرية الإسلامية أو غيرها في الأديان والمذاهب الأخرى، إنّ ما أراه هو أنّ الأحكام التي ترجع إلى شؤون الاجتماع في الإسلام لها جنبةٌ مؤقّتة ما لم يثبت خلافه، نعم، لا يوافق الفقهاء على ذلك، بل يعتبرون كلَّ ما ورد في الشرع أبديّاً خالداً إلى أن يثبت العكس، لكنّ التتبّع التاريخي لكيفية تكوّن الإسلام والفقه الإسلامي يدلّنا على أنّ ما جرى كان بنحوٍ آخر، أي أنّ الشارع صحّح القوانين والأحكام الموجودة في المجتمع العربي آنذاك؛ لأنّها كانت تتناسب مع عدالة ذلك الزمان وتشكّل مصداقاً لها، ولا دليل على أن تلك القوانين التي كانت رائجةً وموجودة أفضل القوانين والأحكام الممكنة على مرّ التاريخ.

مضافاً إلى ذلك، يميل العلماء والفقهاء المتأخرون إلى القول بأنّ دين الإسلام دينٌ سياسي واجتماعي، وهذا يعني أنّ الأحكام الدينية في حقيقتها أحكامٌ سياسية ـ اجتماعية، والسياسة والاجتماع في حقيقتهما عنصران متحوّلان متغيّران، وسبب هذه الصيرورة السياسيّة والاجتماعية تغيّر الظروف الحياتية التي ترجع إلى تغيّر معرفة الإنسان بالإنسان، وتغيّر معرفته بالواقع الخارجي والطبيعة والتاريخ وغيره.

إنّ ملاحظة جميع ما ذكرناه يشهد على كون مقولة (الحقوق) من المقولات السيّالة

المتغيرة، فمن بديهيّات علم الحقوق اليوم كون القوانين سيّالةً خاضعة للظروف الحياتية، ومتى سلّمنا بذلك فلا فرق حينئذٍ بين كونها دينيةً أو غير دينية، فجميع الأحكام المترتبة على القوانين غير الدينية تترتّب على الدينية منها، وهو ما يشبه الفلسفة؛ فإننا إذا جعلنا للفلسفة خصوصيّات تمثل ماهيّتها، فلن يكون في ذلك فرق بين الفلسفة الدينية وغيرها، ومعه لابدّ للفلسفة الدينية من أن تشتمل هذه الخصوصيات أيضاً؛ ولذا فمن يذهب إلى كون الحقوق والقوانين ـ الأعم من حقوق المرأة، والرجل، والحقوق التجارية و.. ـ ثابتةً غير سيّالة وأبدية غير متغيّرة، لا يملك اطلاعاً حقيقيّاً على ماهيّة علم الحقوق والقانون.

إنّني أرى في الحقوق والقوانين الحدّ الأدنى من الأخلاق التي يراها المجتمع لازمةً لتحسين العلاقات الإنسانية، فالقوانين محض أحكام تنظيمية تتضمّن الحدّ الأدنى من الأخلاق الاجتماعية، وتعمل على المحافظة عليها، وهي قوانين اجتماعية بامتياز، وفي اللحظة التي تصبح فرديةً لا يمكن تسميتها بالحقوق؛ لأنها تدخل حيّز الأخلاق، والحقوق والقوانين تبقى ما دامت تفي بالقدر اللازم من الأخلاق التي انبعثت منها، ومتى لم تفِ بذلك فهذا يعني زوالها لا زوال الأخلاق.

قضايا المرأة وأسطرة المقولات الدينية

۞ إذا أردنا تطبيق هذه المنهجية المستخدمة في علم القانون على قضايا المرأة وحقوقها، فما هي النتيجة المتوقّعة؟

۞ تتعقّد المسألة أكثر متى وصلت إلى حقوق المرأة؛ إذ تنشأ لدينا مشكلة الرؤية التاريخية للبشر حول المرأة، وبحسب عقيدتي فإن المناهج الفكرية القديمة جميعها ـ لا سيّما الدينية منها ـ تختلط نظرتها للمرأة بالأسطورة، وحُكمنا هذا يسري إلى تمام الأحكام الشرعية، ومن جملتها الأحكام الراجعة للنساء.

كلّما غدت القوانين أكثر عرفيّةً اشتدّ بسبب ذلك التساؤل حول الجهة الأسطورية في الأحكام الدينية؛ فالأعمال الخاصّة في الشريعة ـ مثلاً ـ من الوضوء والغسل والطهارة

تتشابه بشكلٍ كبير مع النظافة والاستحمام، لكنها في الوقت نفسه تتضمّن جنبةً أسطورية، وتختزن في داخلها أسراراً؛ فلا يصح جعلها مجرّد نظافة بسيطة وإلا كان اقتراح التغيير فيها سهلاً جدّاً، والأحكام الاجتماعية للمرأة لا تخلو هي أيضاً من تلك العناصر الأسطورية، ولا يتمكّن أحدٌ من معرفة رمزها وسرّها، لقد امتلكت المرأة حضوراً منذ القدم في أساطير الأمم والشعوب كافّة، وكانت عنصراً منتجاً إلى جانب الأرض والماء والمطر، ولذا كانت تتمتّع بنوعٍ من الاحترام وصل إلى حدّ أصبح يتضمن نوعاً من التقديس الأسطوري، أي إنّ المرأة أصبحت ذات حرمة خاصّة؛ لأنها تمتلك نوعاً من الارتباط بالإله.

والذي أظنّه هو أنّ مسألة حجاب المرأة لم يكن ذا محتوى صرف اجتماعي ـ حقوقي أو أخلاقي، بل كان ذا بُعد أسطوري أيضاً، أي أنّ إلزام المرأة بالستر، وإبعادها عن ساحة الحياة الاجتماعية، وإقرار نوعٍ من العلاقة الخاصّة معها، والنظر إليها بوصفها موجوداً ملوّثاً، هذا كلّه يحكي عن نوعٍ من الرمزية الأسطورية، وأظنّ أنّ هذا الأمر يشاهد حتى بالنسبة للإسلام والقوانين الإسلامية، فمثلاً لا تلزم الأمَة أو المرأة الكتابيّة بالحجاب على ما تنصّ عليه الشريعة الإسلامية، وقد استدلّ بعض المفكّرين والفقهاء كالشهيد المطهري لإثبات ضرورة الحجاب بأنّه إنّما شُرّع لصيانة عفّة المرأة، أو صيانة العفاف الاجتماعي بشكل عام، وهنا يأتي السؤال: ألا يوجب ظهور نساء أهل الذمة والإماء الذين كانوا يشكّلون عدداً كبيراً في المجتمع آنذاك نوعاً من الإخلال بهذا العفاف الاجتماعي؟ نعم، فالعفة من المفاهيم الأخلاقية التي تعني أن تكون المرأة امرأةً والرجل رجلاً، ولا تختصّ بالمرأة، أمّا أنّه كيف نتمكّن من حفظ العفة عبر القانون، فهذا يرجع إلى الطرق المعتمدة في كلّ زمان والمتناسبة معه ومع العرف السائد فيه، وقد اتّبع الإسلام هذا العرف، فلابد عند ملاحظة حكم الشارع بالنسبة للنساء الأحرار أو الإماء أو نساء أهل الكتاب من الرجوع إلى روح مراد الشارع ومعرفة لبّه.

والأمر الهام الذي ينبغي الالتفات إليه أن أحكام المرأة ليست بعيدةً عن التلوّث بالأساطير، وأن للرموز والأساطير معنى في حياة المرأة، فلو أرادت أن تخرج المرأة من

دنياها فستواجه العديد من المشاكل؛ ولذا لابدّ من النظر إلى الأحكام جميعها بنظرة عَرَضيّة أسطورية، وإخراجها من أسطوريّتها هذه.

مفهوم المرأة ودوره في بلورة قوانينها

۞ ذكرتم أنّ حقوق المرأة وأحكام علاقتها بالرجل ترتبط في العالم القديم ـ ومنه العالم الإسلامي ـ بمدى فهم حقيقة الرجل والمرأة، ومع الأخذ بعين الاعتبار التغيرات التي حصلت في العالم والتحوّلات التي وقعت في المعرفة الإنسانية، نجد أنّ تعريف الرجل والمرأة قد خضعا أيضاً لهذا التغيير، والسؤال هنا: ألا يلزم من ذلك تغيّر الأحكام والقوانين الحاكمة على علاقة الرجل والمرأة؟ أليس السبب في ظهور معضلة عنوانها (حقوق المرأة) هو عدم وجود تناسب بين أمرين هما: (القوانين والأخلاق التقليدية) و (التعريف الجديد للرجل والمرأة)؟

۞ لا شكّ أنّ الرجل قد وضع حقوقاً للمرأة بناءً على ما تكّون لديه من رؤية معرفية عنها، لكن ذلك لم يكن العامل الوحيد في تكوّن نظامها الحقوقي، بل الواقع هو أنّ المرأة في الماضي ـ ولأسباب متعدّدة ـ لم يكن لها أيّ دور اجتماعي، وأن الإمكانات والفرص المتاحة للرجل لم تكن متاحةً لها؛ فقد كان المجتمع أمّياً غير متعلّم، والمرأة تزيد عن الرجل أميّةً وجهلاً، وكانت عقيدة القدماء تذهب إلى كون المرأة أضعف من الرجل من جهةٍ تكوينية، أي بلحاظ القوى الإدراكية.

وهذا الكلام يتردّد حتى في فلسفة كانط، فمع كونه من فلاسفة عصر النهضة، إلا أنّه ذكر ـ عند بحثه في فلسفة الأخلاق ـ أنّ الموجودات المستقلّة وحدها التي تتمتّع بقوى إدراكية، دون أن يعتبر المرأة منها، ورأي كانط هذا قريبٌ من رأي الملا صدرا والحكيم السبزواري؛ حيث كانا يعتقدان أنّ المرأة إنّما تتمكّن من إدراك الجزئيات دون الكلّيات.

لقد كان هذا هو رأي اليونانيين القدماء والفلاسفة المسلمين والأوروبيين حتى بداية عصر النهضة، وبشكل طبيعي فإنّ ما ذكروه من حقوقٍ للمرأة وأحكامها

الأخلاقية كان متأثراً بهذا الرأي، ولم يقتصر رأيهم هذا على اعتبار المرأة مخلوقاً أدنى على مستوى الفكر والإدراك، بل كانوا يرونها تفتقد القدرة على الإمساك بعاطفتها، ولا يقتصر أمرُها على الوسوسة للآخرين، بل إنها لا تتمكّن من الاستفادة من وجودها بشكل لائق، وقد ورد في الروايات وفي كتاب إحياء علوم الدين للغزالي أنّ المرأة تشكّل نصف جند الشيطان، وأنّ الشيطان يتمكّن ـ من خلالها ـ من الوصول إلى مقاصده داخل المجتمع الملتزم بالدين، كما ورد في روايةٍ أخرى أنّ النبيّ في المعراج نظر إلى جهنّم فوجد أكثر أهل النار من النساء.

وأغلب الظنّ أنّ هذه الروايات من الروايات الموضوعة، لكنّها تقدّم لنا العبرة وتحكي لنا عن النمط الفكري الذي كان سائداً في المجتمع الديني آنذاك، وكيف كان نمط التفكير لدى عالمٍ كالغزالي وكذا أنماط تفكير من كان يقرأ كتبه ويتلقّاها بالرضا، لقد كان هذا النمط من التفكير رائجاً، ولذا لم يعترض أحدٌ في المجتمع الديني القائم آنذاك على الكثير من هذه الروايات والأحكام والحقوق المتعلّقة بالنساء، فقد كانت متناسبةً مع التصوّر الموجود عنهنّ، تتلاءم معه وتنسجم؛ لذا لم يكن هناك من داعٍ للاعتراض، بل كان للوقوع في حصار التصوّر التقليدي للمرأة دوراً في فتح باب عدم التناسب بين حقوقها ووجودها، وهذا ما جعل الأصوات ترتفع عالياً حيث لابد للحقوق والقوانين من أن تراعي عرف الزمان والروح الحاكمة عليه، ولا يمكن لنا أن نطلب من الناس تبديل أعرافها ومفاهيمها، فلك في قانون الجاذبية أن تقول: إنّه موجود وان لم تقبله فعليك أن تغيّر الفضاء، أمّا في مورد الحقوق والقوانين فلا يصحّ مثل هذا الكلام؛ إذ أين يذهب قوله تعالى: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ الله نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾؟! ومن مصاديقها المفاهيم العامّة التي نعيش فيها.

وأطرح لذلك مثالاً، فقد ورد في كتب الأحكام أنه يستحبّ تزويج البنت عند بلوغها تسع سنين، كما ورد في الروايات أنّ من سعادة الرجل أن لا تحيض ابنته في بيته، لكننا نجد أنّ هذا النوع من السعادة لا يسعى إليه أيّ إنسان اليوم، ولا يرضى حتى عُرفُ المتديّنين في زماننا بتزويج البنت في سنّ التاسعة، ولو فعلت أسرةٌ ما هذا الأمر

للامها العقلاء والمتديّنون، وهذا العرف لم يتحقّق دون سبب، أي أنّ الأمر لم يصل إلى ما وصل إليه عبر قيام الناس بعقد تبانٍ واتفاقٍ شيطاني يقضي بعدم تزويج البنت عند بلوغها تسعاً وتأجيل زواجها إلى حين بلوغها الثامنة عشرة أو العشرين، بل إن الصورة المرسومة عن المرأة ودورها الاجتماعي قد اختلفت عمّا كان سابقاً.

نعم، إذا كان تصوّرنا لدور المرأة أنّه ينبغي عليها أن تلِدَ الأطفال بمجرّد أن يملك جسدها القدرة على ذلك، وأن تهتمّ بزوجها فقط، فهذا يوصلنا إلى القول بأنها من الأفضل لها أن تُسرع في الانتقال إلى بيت زوجها وأن تؤدّي وظيفة إنجاب الأطفال ما دامت تملك القدرة على ذلك، أمّا إذا كنّا نرى لها دوراً آخر في المجتمع وأن تقف إلى جنب الرجل في بناء المجتمع، ولذا لابد أن تكون متعلّمة تملك تجربةً وتعيش في المجتمع، وأن نعترف بقدرتها على إدراك الكليات، مضافاً إلى إدراكها الجزئيات، فعندئذ لابدّ وأن نحدّد سنّ الزواج بنحوٍ مختلف، وبهذا يظهر لنا إلى أيّ حدّ كانت الرواية الواردة تحكي عمّا يتناسب مع عرف ذلك الزمان وليس لسانها تأبيدياً، وكذلك الحال بالنسبة لمسألة البلوغ وحقوق العائلة وسائر الأحكام الراجعة للمرأة، فإنها جميعها قشورٌ لحفظ القيم الأساسيّة.

وتكمن القضية في عدم وجود تلاءم بين التصوّر الجديد للمرأة وبين النظام الحقوقي التقليدي؛ فلابدّ لنا من البحث في الأحكام الدينية لنرى أيّ البناءات المعرفية لحقيقة الإنسان هي التي بُنيت عليها هذه الأحكام؛ حيث يذهب بعض المفكّرين المعاصرين مثل فضل الرحمن إلى أنّ ملاحظة فلسفة الأحكام المتعلّقة بالمرأة، كشهادتها، سوف يوجب تغييراً في الكثير منها.

والذي أراه أنّه ينبغي علينا استخراج القيم الأساسيّة الخادمة للعدالة من المصادر الدينية والعقلية، والنظر إلى النظم الحقوقية على أنها قشورٌ وظيفتُها حماية القيم، لذا تتسم بالمرحليّة وتكون مؤقتةً، ولذلك لابدّ لنا ـ تبعاً لتبدّل الأحوال ـ من استبدال هذه القشور بغيرها، ممّا يكون بإمكانه حفظ هذه القيم الرئيسة.

قد تكون حقوق المرأة من وجهةٍ اجتماعية موجبةً لفرض قيود على المرأة، لكنّها

سوف تكون أسهل من القيود المجعولة عليها في سلسلة القوانين الحقوقية، وفي عقيدتي فإنّ أهمّ موضوع ينبغي بحثه هو تأسيس تصوّر عن حقيقة الرجل وحقيقة المرأة، حيث إن التداخل الاجتماعي الموجود في الوقت الحالي يشهد على كون هذه الحقوق والأحكام غير وافية بتلبية الحاجات الاجتماعية والدور الملقى على عاتق الرجل والمرأة، أي أنّ هذه الحقوق والقوانين لا تصلح جواباً عن العلاقات القائمة حالياً بين الرجل والمرأة في المجتمع، أمّا ما يقف حائلاً فهو التصوّر التقليدي للرجل والمرأة؛ لذا كان من الأفضل أن يتركّز جهد الباحثين حول هذا التصور بالذات.

من هذا المنطلق، نجيب عن الاسئلة المتراكمة: هل لدينا حقوق خاصّة بالمرأة؟ هل لدينا قيم نسائية؟ هل لدينا قيم رجالية؟ وغير ذلك.

ما أراه أنّ المسائل الفقهية والحقوقية قد بُحثت بشكلٍ كاف، والتنافي بين هذه الأحكام وبين واقع هذا الزمان ظاهرٌ للعيان، فلا بد من جرّ البحث باتجاه البحث الفلسفي العلمي الكلامي الواسع.

۞ تحدّثتم عن النسوية، فما هو تصوّركم عنها؟

۞ إنّ الإجابة عن هذا السؤال أمرٌ صعب للغاية، فلنفترض أنّه لا يوجد جدل حول مسألة المرأة، ووجّه إلينا سؤال عن تعريف الرجولة، أو عن الإنسانية، لكان الجواب ـ أيضاً ـ أمراً صعباً، إنّ صعوبة تعريف الإنسانية تظهر من وجود تعاريف عديدة للإنسان، فقد قيل: الإنسان حيوان ناطق، وقيل: إنّه حيوان أخلاقي، وقيل: هو الفنان وصانع الآلة، وغير ذلك، إنّ الخروج بتعريف مستدلٌ عليه للرجل والمرأة أمرٌ صعب، لكن ما هو مسلّم أنّ المشكلة اليوم بارزةٌ للعيان أكثر من أيّ وقت مضى.

أذكر مرةً أنّ شخصاً ممّن كان في موقع المسؤول عنّا في المرحلة الثانوية، نقل لنا روايةً عن السيدة الزهراء، مضمونها أنّ شخصاً أعمى جاء إلى النبي، فقامت السيدة الزهراء واستترت، ولما ذهب ذلك الرجل سأل النبيُّ ابنته عن سرّ قيامها واستتارها مع أنّ الرجل كان أعمى، فقالت عليها السلام: خيرٌ للنساء أن لا يراهنّ أحد ولا يرين أحداً، فأجابها النبي: نفسي لك الفداء، ومن ذلك اليوم جاء إلى ذهني هذا السؤال: هل يمكن أن

يكون ما قامت به الزهراء هو الأنموذج الذي يحتذى للمرأة؟ إذا كان كذلك فكيف ذهبت هي نفسها إلى المسجد لتطالب بحقّها المسلوب؟!

نعم، هنا أمر لا ينبغي إغفاله وهو أنّ المجتمع المحافظ يعتبر هذا العمل أنموذجاً يحتذى به، أي أنّه يعتقد بأفضليّة عدم الرؤية المتبادلة قدر الإمكان، بل وحتى عدم سماع أحدهما صوت الآخر.

ويظهر التنافي واضحاً كالشمس بين مثل هذا التفكير وما تعيشه المرأة في هذا العصر حتّى في الدولة الإسلامية؛ فهي تذهب إلى الجامعة، وتتولّى الوظائف، وتشارك في المظاهرات، بل تشارك في النشاطات العسكرية، وهذا كلّه لا ينسجم مع هذا النمط من التفكير، بل إنّ التنافي بينهما واضح إلى الحدّ الذي لا يُفتي علماء زماننا بهذا الأمر، ولا يعتبرونه ذا قيمة أخلاقية، ولا يقولون حتّى باستحبابه، فهم لا يحبّذون للمرأة عدم الذهاب إلى الجامعة والمصنع، وعدم الخروج والاستتار عن الأنظار بنحو لا يراها الرجال ولا تراهم.

إنّ الحياة المعاصرة تقضي بتبدّل هذه القيم، وبتبع هذا التغيير سوف يتغيّر تصوّرنا وتعريفنا للعفّة والحياء، ويتبدّل كلّ ما كان في الماضي مما اختلط بالأساطير، فإذا دار حديثٌ ما بين شابٍّ وفتاة كان يعتبر ذلك مخالفاً للعفة والحياء، أمّا الآن فهو أمرٌ عادي، فقد أوجدت المرأة لنفسها حضوراً مختلفاً لا يمتّ إلى الماضي بصلة.

التاريخ النسوي والإسهام في تكوين صورة عن المرأة

نعم، لابد لنا ـ للخروج بتعريفٍ عام وسريع عن المرأة ـ من مراجعة التاريخ، بالإضافة إلى العلوم التجربية؛ فقد كان للمرأة دورها على مرّ التاريخ، ولا يمكنني إغفال هذا الدور، أي لا يمكنني أن أضع كلّ تاريخ المرأة في إطار النسيان، وأنكر هذه الحياة الطويلة لها، فذلك ليس بالعمل العلمي، بل سيوصلنا إلى نتائج غير واقعية، وقد ذكرت في مقالةٍ لي حملت عنوان: فلنتعلّم من التاريخ، هذا الأمر وشرحته بالتفصيل، ورأيت أنّ التاريخ مختبر لمعرفة حقيقة الإنسان، والمرأة، والرجل، وغير ذلك، وإذا كان

من الممكن للإنسان أن يخفي نفسه في أيّ مكان فلن يتمكّن من إخفائها في التاريخ العام؛ فإذا كان مخلوقاً وحشياً مفترساً فستظهر آثار ذلك في مجموع تاريخه، وإذا كان مَلاكاً فستظهر آثار ذلك أيضاً.

وعلى أيّة حال، إذا فُتحت صفحة التاريخ فُتحت معها صفحة الوجود الإنساني، صحيح أنّ الإنسان يتلوّن بلون المجتمع الذي يعيش فيه والثقافة التي يحملها، ولا نستطيع أن نجد في المجتمع الفردَ المجرّد، لكننا قادرون على العثور عليه في التاريخ العام، لأنّنا في التاريخ العام لن نجد حجاباً أمام الحقائق، بل سوف نظهر نحن أيضاً في التاريخ بشكل مجرّدٍ غير مستور.

لذا يعتقد المؤرّخون أنّ عهود الصلح والسلام عبارة عن العهود التي تخلّلت حربين، أي أنّ الحروب كانت قد ملأت حياة البشر إلى الحدّ الذي تظهر فيه فترات الهدوء والسلام بوصفها فترات هدنةٍ بين حربين، فإذا كان تاريخ البشرية يحكي الحرب بين أبناء البشر، فلا يمكن لنا أن نصل إلى النتيجة القائلة بأن الحروب كانت مفروضةً على البشرية، بل الصحيح أن نقول: إنّ الإنسان مخلوق عدائي، أي أنّ الحرب والقتال جزءٌ من طبيعته، لا أنّه أمرٌ مفروض عليه وعارض على طبيعته، فإنّ شيئاً ما إذا أصبح قاعدةً في التاريخ فلابد أن يكون له جذوره في طبيعة الإنسان وتركيبته البيولوجية.

ما أريد الوصول إليه هو أنه لا يمكننا أن نعتبر المرأة ـ وببساطة ـ مظلومةً في حياتها وتاريخها عموماً، بحيث لم تتمكّن من أن تُظهر ما تتمتّع به من قدرات، وسعت لخمسين عاماً خلت كي تخرج من تحت الظلم، إننا إذا شرعنا بمثل هذه الدعاوى فلابدّ أن نصل إلى أنّها مخلوق من طبعه أن يعيش على الظلم، وأنها إذا كانت إلى الآن كذلك فستكون كذلك في المستقبل، إلا أن تخرج المرأة عن كونها امرأة.

وعلى أيّة حال، ما أريد أن ألفت النظر إليه أمر تحليلي نفسي هو أنّه لأجل الحذر من الوقوع في الإفراط والتفريط وللوصول إلى حكمٍ عادل بحقّ المرأة، لابد وأن نأخذ بعين الاعتبار بناءها البيولوجي ـ النفسي، ولا يمكننا الاعتماد على القراءة المقطعية لتاريخها الطويل.

نعم، هذه المقطعية التاريخية الطويلة قد تكون جزءاً من تاريخ البشرية الطويل.

صحيح، إن أحكامنا مؤقتة، أي أنّ كلّ ما نذكره حول المرأة أو الرجل أو الإنسان أمر يتّسم بالعجلة والآنية؛ لذا ذكرت في بداية الحديث أن ما نقوله ونصل إليه يصلح للزمن الذي نعيش فيه، ومن يأتي بعدنا عليه أن يقول ويصل إلى شيء آخر.

لكنني أؤكد ثانيةً على أنّنا ـ ومن وجهةٍ أكاديمية ـ لا يمكننا إغفال المقطع التاريخي الطويل من حياة المرأة، ولا أن نقول: إنّ كلّ ما عاشته إلى الآن كان أمراً مفروضاً عليها، إنّني أرى هذه النظرة، من وجهة منهجية ـ ميتدلوجية، خطيرة جداً، لهذا ما نترقّبه من الرؤية القاصرة علمياً والحكم المؤقت المرحلي الآني أكثر من الحدّ الطبيعي، لقد جرت العادة بأن تلحظ الدراسات التي ترتبط بموضوع المرأة الوضع القائم وما يقتضيه، والحاجات التي يقتضيها هذا الزمان، دون نظرٍ إلى مستقبلها، بل التاريخ إنّما يقع في صراط استحضار ما يثبت المظلومية التي كانت تعيشها، إنّ للمرأة تاريخها سواء كانت ربّة بيت، أو كانت عاملةً في الزراعة، أو زوجةً صالحة أو سيئة، متعلّمةً أو جاهلة، فهي تحكي عن نفسها في تاريخها هذا؛ فلابدّ لنا أن ننظر في السبب الذي جعلها درجةً ثانية في المجتمع؟ لماذا كان التاريخ تاريخَ سيادة الرجل؟ لماذا لم يحكم في التاريخ النظام الذي يعتمد على سيادة المرأة؟ هل السبب الوحيد في ذلك كونها موجوداً ملائكيّاً لا تريد أن تمارس ظلماً على الرجل؟ فيما ظلّ الرجل كائناً وحشياً يمارس الظلم ولا يتورّع عنه؟ هل كان نظام حكومة الرجل محض صدفةٍ؟

اسمحوا لي أن أقدّم هنا جواباً مختصراً وعميقاً، إنّني أرى أن شرح السيرورة التاريخيّة لابد وأن يتمّ على أساس المسير العلمي والمعرفة الإنسانية، ولتوضيح الأمر أكثر نذكر المثال التالي: لقد كان النظام الحاكم في العهد الزراعي هو النظام الإقطاعي، وكانت الناس تستفيد من الطبيعة، والأرض، والعشب، والبذر، والماء، وأمثال ذلك بمقدار ما يسمح به العلم والمعرفة، ومع تطوّر العلم تحوّل الإنسان من الزراعة إلى الصناعة، أي أنّ تحوّل المعرفة الإنسانية أوجب تحولاً في معيشة الإنسان نفسه، فلطريقة العيش ارتباطاً وثيقاً بمستوى المعرفة البشريّة، بحيث إذا تبدّلت إحداها تتبدّل

الأخرى، والعلاقات الإنسانية تابعة لهذا النظام.

وتبعاً لذلك، نستنتج أنّ الصورة الموجود لدى المرأة عن نفسها وتصوّر الرجل لها وتصوّرها له، كانت من العوامل التي استتبّ في ضوئها حكم الرجل، لا أريد القول: إنّ المرأة قد ظُلمت أو لم تظلم، بل ما أهدفه هو أنّ مجرّد بيان ظلم هذا النظام لا يكفي، بل مفتاح المسألة إنما يكون بالبحث عن أنّه لماذا حصل هذا؟ أي البحث عن الأسباب الحقيقيّة، فلم يكن هذا التصوّر مختصّاً بالرجل وحده، فحتى لو فرضناه تصوّراً خاطئاً لكنّه كان موجوداً في وعي المرأة أيضاً، إنّ تصوّرها لنفسها كان كتصوّر الرجل لها، أي إن الذي صنع تاريخها هذا هو طريقة تعامل أربعة أطراف معها: أ ـ تصوّرها لنفسها. ب ـ تصوّرها للرجل. ج ـ تصور الرجل لها. د ـ تصور الرجل نفسه.

هذه الأطراف الأربعة أوجدت في الجوّ التاريخي العام نظام سلطة الرجل، وفي هذا النظام مورس الظلم على المرأة، نعم، قد لا يصح ـ بناءً على هذا التحليل ـ تسمية ذلك ظلماً، فإذا حصل أمرٌ ما نتيجة تحقّق أسبابه فلا يقال له: ظلم، واليوم إذا أردنا القيام بعملية تغيير في العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، فلابد لنا أن نقوم بتغيير هذه الأطراف الأربعة.

مسألة المرأة والاختلافات النفسية والبيولوجية

۞ ذكرتم ـ وبشكلٍ تفصيلي ـ في كتابكم (دانش وأرزش ـ العلم والقيم) أنّ العلاقة بين المعرفة والقيم علاقة إنتاجيّة منطقية؛ بناءً على ذلك ألا تؤثر الاختلافات البيولوجية والنفسية الموجودة بين الرجل والمرأة، والتي يقرّ بها العلم، على النظام الأخلاقي الحقوقي؟

۞ سؤالٌ جيد، ما قلته في ذلك الكتاب أنّ الواقع الطبيعي والتاريخي لا ينبغي أن لا يحمل أيّ نوعٍ من القيم؛ لأنّه إذا فرضنا ذلك فسوف نستخرج (الما ينبغي) من (الما وُجِد)، لكنني ذكرت في موطنٍ آخر من الكتاب أنه لابد للأخلاق ـ في الوقت نفسه ـ من أن تلحظ الواقع، أي أنّ الما ينبغيّات لا تستنبط من الواقع و(الما وجد)، لكنّ لابد

أن لا تتعارض معه، فإن الما ينبغي إذا كان غير عمليّ لا يكون أخلاقيّاً، وبعبارةٍ أخرى: إنّ (الما ينبغي) أيّ القيم الأخلاقية والحقوقيّة لابد وأن تنسجم مع الواقع، لا أن تُتّخذ منه أو تُستنبط من خلاله، وبعبارةٍ ثالثة: إنّ جزءاً من المابنبغيّات يستنبط من قلب الواقع لا من ذاته نفسه، نعم لابد لهذا الـ (ما ينبغي) وبشكل منطقي أن لا يكون غير قابل للتطبيق.

لا ينبغي في مسألة الرجل والمرأة وضع حقوقٍ وتكاليف لا تنسجم مع الوجود التاريخي البيولوجي والنفسي؛ فإن مثل هذا الأمر لو فرض لأدى إلى زوال هذه الحقوق والتكاليف، فالحقوق والأخلاق جزء من الاعتباريات ـ بحسب اصطلاح الحكماء ـ والأمور الاعتبارية لا توصف بالصدق والكذب، بل تتصف بأنّها مطلوبة أو غير مطلوبة، ممكنة الحصول أو غير ممكنة، فإذا كانت طبيعة المرأة بحيث لا تتقبّل بعض الأحكام، فهذه الأحكام سوف تصبح بنفسها غير عملية، حتى لو أوردنا لذلك مئات الأحاديث والروايات، فجسم المرأة وطبيعتها البيولوجية ـ وكذلك الرجل ـ لن يتقبّل هذه الأحكام، ومن ثمّ ستلغي نفسها بنفسها.

ويؤيّد هذا قولُه تعالى: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ الله نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾، فلا تكليف لدينا فوق السعة والطاقة، بل إنّ مثل هذا التكليف غير شرعي أساساً، لكن لابد من الالتفات إلى أنّ الوسع والطاقة ليسا من جهة الجسم والبدن فقط، بل يشملان سعة الروح والعقل، وهذه السعة تتبدّل بحسب تبدّل الحقب والمراحل التاريخية؛ ولذا لابدّ ـ عند وضع القوانين الخاصّة بالمرأة أو الرجل، الصغير أو الكبير ـ من ملاحظة الواقع والطبيعة كي لا تكون مرفوضةً.

هل هناك قراءة نسوية للعالم وقراءة ذكورية للوجود؟

۞ متى اعترفنا بوجود اختلاف بيولوجي ونفسي بين المرأة والرجل، هل يمكننا أن نقول: إنّ هناك فهماً نسويّا لهذه الدنيا؟ أي هل يمكن أن يكون لدى المرأة تفكيرٌ مختلف عن الرجل وعن الحياة وعن العلاقات بين أبناء البشر؟ وما هو تأثير ذلك على العلاقة

بين الرجل والمرأة؟

۞ لا أستطيع أن أعتبر هذا الأمر غير مقبول بشكل مطلق، نعم، قد تكون لدينا رؤية خاصّة بالمرأة عن العالم تختلف عمّا لدى الرجل، لكن لابد من بيان خصوصية هاتين الرؤيتين، فهل يقتصر الاختلاف على دائرة الأمور الاعتبارية والقيم، أم أنّه يشمل غيرها أيضاً؟

المسألة معقّدة؛ فنظرة المرأة تختلف عن نظرة الرجل في بعض الأمور حتماً، وهو ما يغني الحياة الإنسانية، ولا يوجب خللاً في العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، فما المشكلة في أن يكون لدينا في هذا العالم رؤية فلسفية، ورؤية شاعرية، ورؤية علمية، ورؤية دينية، والى جانب ذلك رؤية ذكورية، وأخرى نسوية.

الإسلام، النسوية وسيادة الرجل

د. مصطفى ملكيان(*)

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

موضوعة المرأة والقراءات الثلاث للإسلام

۞ تحدّثتم عن وجود قراءات ثلاث للإسلام في عالمنا المعاصر: القراءة المتحجّرة، والقراءة التقليدية، والقراءة التجديدية، هل يمكنكم أن تشرحوا لنا الفوارق الموجودة بين هذه القراءات فيما يخصّ موضوعة المرأة؟

۞ لقد قمت بتقسيم القراءات الأساسية للإسلام ـ كما أشرتم ـ إلى ثلاثة أنواع، وذكرت ـ لدى استعراضي لها ـ أنّ بينها أحد عشر فارقاً، ولا بأس بذكر اثنين منها يرتبطان بمسألة المرأة:

الأوّل: تولي القراءة المتحجّرة اهتماماً خاصا لظاهر الدين، ولا تكلّف نفسها البحث عن روحه والمعنى المتضمّن وراء الكلام؛ لذا كان المنحى الذي تنحوه في التعاطي مع الكتاب والسنّة ذا نزعةٍ لفظية حرفيّة، لا تجد فيه عدولاً عن ظاهر اللفظ إلا نادراً، وهي بهذا تفترق عن القراءة التجديدية التي تسعى للبحث عن روح الدين وعن المعنى

(*) أستاذ جامعي بارز، أحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران اليوم، يحمل نزعةً إيمانية لا تركّز على مفردات العقيدة بقدر مبدأ العلاقة الروحية، له نقد على نظرية القبض والبسط، مترجم عن اللغات الأجنبية.

المتضمّن خلف الكلمات، وهذا الفارق القائم بين القراءة المتحجّرة من جهة والقراءة التقليدية والتجديدية من جهة أخرى له أثره الكبير على مناولة موضوعة المرأة.

الثاني: ويرجع إلى أنّ القراءة المتحجّرة قراءةٌ تشريعية، أي أنّها ـ وبعبارةٍ أخرى ـ ترى الدين منحصراً في الفقه، وترى في بقاء الفقه بقاءَ أساس الدين وكيانه، وأنّ حياة الإنسان كلّما كانت أكثر تطابقاً مع الفقه وأحكامه كانت أكثر إيماناً وتديّناً، أمّا القراءتان الأخريتان ـ التجديدية والتقليدية ـ فليستا ذات نزعة فقهية غالبة، وهما بهذا تمتازان عن القراءة المتحجّرة، نعم تمتاز القراءة التقليدية عن التجديديّة باهتمامها بالفقه أكثر، لكنّها لا تنظر إليه إلا بوصفه وسيلةً، أي أنّ مدى اهتمامها به يرجع إلى مدى الخدمة التي يؤدّيها في سبيل الوصول إلى الغاية المنشودة، فمتى كان الفقه أقلّ خدمةً في طريق الوصول إلى الهدف كان الاهتمام به أقلّ، كما أنّ القراءة التجديديّة لا تُولي الفقه اهتماماً يُذكر، بل تركّزه على الأخلاق والسلوك الأخلاقي، ولهذا الفارق أثره في البحث عن موضوعة المرأة أيضاً.

ويجمد أنصار القراءة المتحجّرة على ظاهر الآيات والروايات، ويعتمدون على ما تمّ استنباطه من الكتاب والسنّة قبل عشرة أو اثني عشر قرناً، ومن الطبيعي أن تكون النزعة السائدة لديهم هي الاتجاه نحو سيادة الرجل أو فقل: النزعة الذكورية، أمّا القراءتان: التقليدية والتجديدية، فتميلان إلى المرأة في نظرتها للأمور، نعم، يمتاز الفكر الإسلامي التقليدي بحضورٍ قويّ للبعد العرفاني، فللعرفاء منذ قديم الأيّام ـ سواء الإسلاميين منهم أو غيرهم ـ إحاطة بعلم النفس أو أنهم ـ بعبارة أخرى ـ يملكون وعياً أعمق للإنسان، ولذا تقلّ ملاحظتهم للفارق بين الرجل والمرأة، وفي الواقع ترتبط قوّة ملاحظة الفارق بين الرجل والمرأة بمدى اقتراب علم النفس عندنا للفهم العرفي للإنسان القديم (common sense).

اتجاهات النزعة الذكورية

۞ ما هو مقصودكم من سيادة الرجل أو النزعة الذكورية في قراءة موضوعة المرأة؟

۞ من المهمّ الاطلاع ـ بشكل أفضل ـ على مفهوم سيادة الرجل والمراد من هذه الكلمة، إنّ النزعات الذكورية مختلفة، ولا يمكننا اعتبار جميع الآراء ذات النزعة الذكورية سواء، نعم لنا تصنيفها إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى: وهي التي ترى في المرأة جنساً أدون من الرجل.

الفئة الثانية: وترى للرجل مجموعةً من الحقوق والامتيازات.

الفئة الثالثة: وترى في الأب استمرار النسل، لذا فهو صاحبه.

وتوضيحاً منّا لهذه الفئات، نتحدّث عنها بالتفصيل؛ فالفئة الثانية محض حقوقية، حيث المرأة لابد لها من استئذان الرجل في سلسلةٍ من الأمور، ولا يحقّ لها القيام بمجموعةٍ من التصرّفات، فالرجل هو الذي يحدّد لها وظيفتها، أمّا الفئة الأولى ـ أي التي ترى المرأة أدون من الرجل ـ فلا تقرأ الموضوع من زاوية حقوقية، بل تعتمد قراءة الخارج وعالم التكوين، ومثال ذلك: أرسطو الذي ادعى أنّ في المرأة نقاط ضعفٍ أخلاقية أكثر من الرجل، وهذه الدعوى تنظر إلى عالم التكوين والخارج، ولا أريد أن أتحدّث هنا عن صواب نظرية أرسطو أو خطئها، فما أهدفه أنّه لم يُشد رؤيته هذه على المعايير الحقوقية.

مثالٌ آخر أيضاً هو الخواجة نصير الدين الطوسي، الذي يعتقد ـ كسائر أعلامنا ـ أنّ المرأة إنما خُلقت لخدمة الرجل؛ فقد ذكر في كتاب (أخلاق ناصري) أنّ الله عز وجل خلق الرجل، ووجد بعد ذلك أنّ استمراره في هذه الحياة يتوقّف على تأمين مجموعةٍ من الحاجيات، ومن هذه الحاجيات بقاء النوع، كما لابدّ له من الخروج من بيته وبقاء شخصٍ في منزله يعتني به ويحفظه في غيبته، فلو أراد الله أن يوكل هذين الأمرين إلى شخصين لكان في ذلك كُلفة زائدة، فخلق الله مخلوقاً يؤدّي كلتا الوظيفتين، فكانت المرأة هي هذا المخلوق الذي به يتمّ حفظ النوع، كما ويقوم بخدمة الرجل أيضاً، فلاحظوا هذه النزعة الذكورية في هذه النظريّة.

نعم، هذه النزعة الذكورية ـ وكما ذكرنا ـ تضعف وتشتدّ، لكنّ الفئات الثلاث المتقدّمة تشترك في أصل وجودها، ولا ترتبط هذه النزعة بالإسلام، بل لدى العديد من

الأديان الأخرى مثلها، فمثلاً ورد في تعاليم بوذا أنّه لا ينبغي للراهب الاعتماد على المرأة، بل لابدّ له أن يضع في خاطره دوماً أنّها تجسّد الاحتيال والخديعة، كما جاء في التعاليم اليهودية أنّ على الرجل عندما يستيقظ صباحاً أن يشكر الله؛ لأنّه لم يخلقه أنثى، وطبق ما تمليه التعاليم الهندية، على المرأة أن تُقدم على إحراق نفسها بالنار التي يُحرق بها جسد زوجها المتوفى.

إنّ ملاحظة القراءات الثلاث الموجودة إسلامياً: المتحجّرة، والتقليدية، والتجديدية، سوف تبدي لنا ـ وبوضوح ـ اختلاف النزعة الذكورية فيها، ففي الفكر المتحجّر تشتدّ هذه النزعة، فيما تكون أقلّ شدّةً في الفكر التقليدي؛ لأن الإسلام يمتاز بنزعةٍ إنسانية أخلاقية، أمّا الإسلام التجديدي فهو يعطي للعقل دوره ويرى في حقوق البشر ـ على ما أقرّه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨م ـ مظهراً لهذه النزعة العقلية.

إلى أيّ حدٍّ يخضع التفسير الديني والفكر الديني في نزعته الذكورية إلى ثقافة الزمن، والى أيّ حدّ يخضع للتعاليم الدينية؟ بعبارة أخرى: إلى أيّ حدّ يرتبط في واقعه بذاتيات الدين وعرضياته؟ ألا تدلّنا هذه الخصوصية المشتركة بين الأديان على تأثرها بالمجتمع المحيط بها؟

نعم، الأمر كما ذكرتم، فالنزعة الذكورية لدى أتباع الأديان المختلفة، وأتباع الدين الإسلامي أيضاً، ترجع إلى أنّ مؤسّسي هذه الأديان والمذاهب ـ سواء في حالة تلقّيهم للوحي من عالم الواقع أم في مقام إبلاغهم ما تلقّوه لمخاطبيهم ـ كانوا خاضعين لتأثير ثقافة زمانهم.

لكن لابدّ من الالتفات إلى أمرٍ مهمّ، وهو أن احتواء الأديان جميعها على مجموعةٍ من الحقائق المرتبطة بالإنسان لا يبرّر لنا الحكم عليها كلّها بالخطأ، ومن جملتها الفوارق الموجودة بين طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، نعم، لا تبلغ هذه الفوارق درجة اعتبار المرأة الحدّ الفاصل بين الإنسان والحيوان كما قاله بعض قدمائنا، إنّ ما أريد قوله هو أنه لا يمكننا غضّ الطرف عن الاختلاف الموجود بين الرجل والمرأة في مختلف المجالات،

وصرفه عن بعض الخصوصيات الحقيقيّة الواقعيّة.

يتحدّث أحد أهمّ رموز الدراسات الإنسانية في عالمنا المعاصر، ويدعى كين ويلبر (ken willber) ـ وهو شخص قلّ نظيره؛ لما يتمتّع به من اطلاع على تقاليدنا الدينية وعلى مختلف مذاهب الأنسنة وعلم النفس، وهو كذلك من أهل الكشف والشهود ـ يتحدّث عن الفارق بين الجنسين بما يرجع إلى أنّ الرجل والمرأة يفترقان كافتراق رتبتين من رتب الروح، لكننا كلّما ارتقينا في هذه الرتب وذهبنا بها بعيداً زال الفارق المذكور، وهذا رأي أؤيده أنا أيضاً.

وخلاصة القول: إنني أُقرّ بأنّ كثيراً من الآراء التي كانت متعارفةً في ثقافة ذلك الزمان الذي عاش فيه مؤسّسو الأديان والمذاهب، راسخةٌ فيها، وبوصفي مسلماً مجدّداً يحقّ الفصل بين هذه الآراء وبين الدين، وأن أعمل على استنطاق المعنى الموجود وراء اللفظ، أو كما سمّيتموه أنتم: عرضيات الدين، مع الالتزام في الوقت عينه بما توصّلت إليه الأبحاث العلمية من اختلافات موجودة بين الرجل والمرأة.

الاختلاف الطبيعي بين الجنسين ومديات التأثير

۞ لا شك في وجود فارق بين مقولتين: الأولى إنّ بين الرجل والمرأة اختلافات طبيعية ونفسية، والأخرى إنّ الرجل أفضل من المرأة، هل يوجد في عالمنا المعاصر أثرٌ لهذا التفاوت الطبيعي والنفسي في تحديد حقوق الرجل والمرأة ونوع العلاقة بينهما؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل لكم أن تصفوه لنا؟

۞ ما أراه أنّنا عاجزون عن جعل هذا الاختلاف التكويني الموجود بين الرجل والمرأة سبباً لوقوع اختلاف في القيم، وما أقصده من الاختلاف التكويني هو التفاوت الطبيعي والنفسي، أي التفاوت الموجود بين الرجل والمرأة من جهة الجسم والعقل، وأعلى منه من جهة النفس، فإنّ هذا التفاوت هو ما اصطلح عليه بالاختلاف التكويني.

وكما ذكرت، لا يمكننا جعل هذا الاختلاف التكويني منطلقاً لاختلاف قيمي؛ لذا

لا يمكننا الحديث عن وجود نظام أخلاقي وحقوقي خاصّ بالرجل، ونظام أخلاقي وحقوقي خاص بالمرأة، ومع ذلك لا يمكننا ـ أيضاً ـ إنكار تأثير هذا الفارق التكويني على مجالات العلاقة بين الرجل والمرأة، فمثلاً لو كنت أتولّى إدارة شؤون مجتمعٍ ما فلابدّ لي ـ خلال عملية تنظيم الوظائف والعلاقات بين مختلف الطبقات الاجتماعية، ومنها علاقة الرجل والمرأة ـ من ملاحظة الفوارق النفسية الموجودة، نعم ما لا يمكن القبول به أو الدفاع عنه هو الفرص غير المتكافئة، وإلا فمبدأ الاختلاف لا يمكن إنكاره.

فما لا ينبغي فعله وتكريسه، بل يوصف بالظالم اللاإنساني، هو التمييز في الفرص، أي أن نوفّر للرجل فرصاً لا نوفّرها للمرأة أو العكس، أمّا إذا قمنا بتوفير فرص متكافئة لكلا الطرفين فقد يؤدّي الاختلاف النفسي التكويني الموجود بين الرجل والمرأة إلى قيامها باختيار وظائف مختلفة غير متساوية.

لنفترض أنّ مديراً لروضة أطفال ذهب بهم إلى حديقة ألعاب، وأطلق لهم حريّة اللعب إلى فترةٍ ما، دون أن يفرض عليهم أيّ نوعٍ من القيود، إنّ ما ستختاره البنات قد يختلف عما يختاره الصبية، لا أريد أن أُنكر أنّ للتربية دورها في ميل الذكور إلى نوعٍ من الألعاب، كما أنّ لها دورها في ميل الإناث لنوعٍ آخر، لكننا حتى لو افترضنا عدم وجود أيّ نوع من التلقين فإنّ ذلك لا ينفي وجود فوارق نفسية موجبة لامتياز الأدوار الاجتماعية.

۞ لكنّ هذا الفرض الذي ذكرتموه غير قابل للاختبار؟

۞ نعم، الأمر كما ذكرتم.

إنّ هذا المثال يرتبط بما ينبغي معرفياً ومنهجياً؟ فلنفترض أنّ مقولة: الرجل أقوى بُنيةً من المرأة، هي واقع بيولوجي، ونتيجة ذلك ضرورة إيكال الأعمال التي تحتاج إلى نوعٍ من القوّة إلى الرجل، لكنّ هذه الضرورة ضرورةٌ معرفية ومنهجية، أمّا سؤالنا فينصبّ على ما ينبغي أخلاقياً وحقوقياً، ففي هذا المجال كيف تنعكس الفوارق الموجودة بين الجنسين؟

أنا لا أقول: (ينبغي) حتى في البحث المنهجي، بل ما أُريد قوله هو أنّنا مطالبون بإيجاد فرص متساوية، لا إيكال هذا العمل للرجل وذاك للمرأة، فمتى أوجدنا فرصاً متساوية من الممكن ـ وبسبب هذا الاختلاف البيولوجي والنفسي ـ أن تتّجه المرأة نحو نوعٍ معيّن من الأعمال فيما يتّجه الرجل نحو نوعٍ آخر، وهنا لا معنى لكلمة: ينبغي، إذ مع إيجادنا لفرصٍ متساوية سوف نفتح الباب ليسير كلٌّ على ما يقتضيه قوامه وبُنيته الوجودية، وبذلك يقوم باختيار دوره الذي يريد القيام به.

أمّا في باب الأخلاق والحقوق، فأميل ـ شخصيّاً ـ إلى الالتزام بالنظرية العقدية القاضية بضرورة العمل بمقتضى العقد الذي يتمّ التوافق عليه والرضا به، فمتى رضي الطرفان صارا ملزمين بالتنفيذ.

۞ ابتعدنا قليلاً عن الموضوع الأساس، ولابدّ لنا؛ لترتيب البحث، من العودة إلى السؤال الأوّل، فإذا أمكنكم شرح أوجه الاتفاق والاختلاف في صورة المرأة في الإسلامات الثلاثة التي أثرتموها ؟[1].

۞ إنّ وجه التشابه بين الإسلام: الأول، والثاني، والثالث، أنّها جميعاً لا تملك رؤيةً متكاملة ومنسجمة عن موضوعة المرأة، أي أنّ في كل من هذه الإسلامات مواقف ذات نزعة ذكورية، لكنّها في داخلها تحمل تعارضاً ظاهرياً، وسوف أقدّم لكم أنموذجاً عن القراءة الأولى للإسلام؛ فقد ورد في الروايات المضامين التالية: كلّما ازداد إيمان الرجل ازداد حباً للنساء، وكلّ من يزداد حباً لنا أهل البيت يزداد حباً للنساء، حُبّب اليّ من دنياكم اثنان: النساء والطيب، وحُبّب إليّ من دنياكم هذه ثلاث: النساء والطيب وقرّة عيني في الصلاة، كما ورد من طريق أهل السنّة.

---

(١) ما يمكن أن يكون مراداً من الإسلام ثلاثة أمور: الإسلام الأول، وهو عبارة عن مجموعة النصوص المقدّسة لدى المسلمين، أي الكتاب والسنّة، ممّا يحكي أقوال من هو فوق أن يُسأل عنها وأفعاله، أمّا الإسلام الثاني، فيعني مجموعة الكتب والرسائل والمقالات التي بقيت من المسلمين السابقين ووصلت إلينا، فيما يعني الإسلام الثالث الإسلامَ في مقام العمل، أي مجموع الأعمال التي قام بها المسلمون منذ البداية وإلى الآن، مضافاً إلى كافّة الظروف والأوضاع المترتّبة على ذلك.

والمستفاد من هذه الروايات كون حبّ النساء من أخلاق الأنبياء، كما تصوّر لنا هذه الروايات ـ وبأفضل بيان ـ كون حبّهنّ أمراً ممدوحاً.

لكن في روايات أخرى ورد أيضاً: الفتن ثلاث وأحدها حبّ النساء، وأنّ المرأة سلاح الشيطان، ومن يحب النساء فلن ينتفع من دنياه بشيء، وإنما يعصى الله بست خصال: حبّ الدنيا، وحب الرئاسة، وحب الطعام، وحب النساء ..، ليس لإبليس جندٌ أفضل من اثنين: الغضب والنساء، والنساء أهمّ من الغضب.

ومثل هذه الموارد كثير، والتعارض بينها وبين سابقتها بيّنٌ واضح.

أمّا في الإسلام الثاني، فالتعارض وعدم التلاؤم يظهر فيه بوضوح؛ وذلك في مجموع كلمات الفقهاء وعلماء الأخلاق والمتكلّمين والفلاسفة والعرفاء، فنجد ـ مثلاً ـ في كتاب (كيمياء السعادة) للغزالي ما يلي: فعن النبي أنّه إنما يخاف على أمته من بعده فتنة النساء، وحقّ الرجل على المرأة أن تجلس في البيت ولا تخرج دون إذنه ولا تقول له إلا الحسنى، وتطيعه ولا تطلب منه الطلاق، وحقّ الرجل على المرأة عظيم، بل إنّما خلقت المرأة لخدمته، وفي الرواية أنّه لو كان لأحد أن يسجد لغير الله لكان على المرأة السجود لزوجها.

ومن الصدف أنّ مشابهاً لهذا الكلام ورد في الكتاب المقدّس للهنود، وأنّ على المرأة الملتزمة بالتعاليم أن تعبد زوجها بوصفه ربّاً لها، وإن كان فاقداً للفضيلة وأيّ صفةٍ حسنة.

ومن جملة ذلك، أنّه على المرأة أن تقصر همّها على القيام بوظائف البيت، والاهتمام بمصالحه، وبما يقتضيه نظام الحياة؛ لأنّها إن لم تشغل نفسها بترتيب البيت وشؤون الأولاد وتفقد مسائل الخدم ولم تقصر همّها على هذه الأمور فسوف يجرّها ذلك إلى الزينة والخروج من المنزل، والاشتغال بالنظر إلى الأجانب من الرجال.

إجعل لنفسك هيبةً في نفس المرأة حتى لا تتمنّع عن امتثال أوامرك ونواهيك أو تهملها، وهذا هو أهمّ شرطٍ في إدارة البيت.

من جهةٍ أخرى، نجد في الإسلام الثاني نظرةً إنسانية للمرأة تحمل محبّةً لها، لا سيما

عند العرفاء، وبهذا يظهر التعارض داخل الإسلام الثاني، فمثلاً يوصي مولانا جلال الدين الرومي في كتاب (فيه ما فيه) الرجالَ بعدم حبس المرأة في بيتها، ويقول: إنّ الرجل الذي يقوم بحبسها في البيت يظنّ أنّ ذلك يعود بالنفع عليها وعلى المجتمع، فيما يسيء في الحقيقة لها وللمجتمع، ثم يقدّم مثالاً لذلك يقول:

ضع خبزك تحت إبطك وامنع الناس منه

وقل لن أعطي خبزاً لأحد حتى لو استحقّه

فإنّه وإن كان الخبز متوفراً والناس لا يأكلونه

لكنّك حيث منعتهم منه فسوف يرغب جميع الخلق به

لا سيما إذا احتفظت به لسنين وأنت تكرّر أنّك لن تعطيه لأحد

فإنّ رغبة الناس فيه ستزداد، فالإنسان حريصٌ على ما منع منه

وكذلك المرأة، فإنك إن أمرتها بالاستتار ومنعتها الخروج فسترغب حينئذ بها وسيزداد الناس شغفاً بها فأنت بفعلك هذا رغّبت الناس بها وأردت الإصلاح وهو عين الفساد فإنها إن كانت جوهرة يأبي طبعها فعل الفساد فمنعك وعدمه سواء فهي لن تفعل ما فيه الفساد واعلم أنّ المنع لن يفيد سوى زيادة الرغبة.

إنّ الذي يظهر لنا من هذا كلّه أن بين الإسلام الأول والثاني والثالث نقطة اشتراك كونها لا تملك رؤيةً منسجمة داخلها تجاه موضوعة المرأة.

مسألة اختصاص الخطاب القرآني بالرجال

۞ يقال أحياناً: إنّ المرأة لم تكن موضع خطاب في النصوص المقدّسة، فما هو رأيكم بهذا القول؟

۞ يرتبط ذلك بالنحو الذي تتمّ به عملية تفسير النص القرآني، فقد انقسم المفسّرون ـ مثلاً ـ في قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾، إلى العديد من الاتجاهات التفسيرية، فالغزالي يفسّر معنى القوام بالمسلّط، ويصرّح في كتاب (كيمياء السعادة) أنّ معنى قوله: الرجال قوامون، أن الرجل لابد له وأن يبقى مسلّطاً على

المرأة، بعضٌ آخر يفسّر القوام بمن يقوم بتأمين حاجاتها، فيكون مفاد الآية أنّ الرجل هو من تقع على عاتقه وظيفة تأمين حاجات المرأة، وبهذا نلحظ كيف أنّ شخصية المفسّر تلعب دورها في نوع التفسير، حتى أنّ بعض التفاسير قد تتعارض مع ظاهر آيات أخرى، مثل ما ورد في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى**﴾، أي لا تفاوت إطلاقاً في خلق كلٍّ من الذكر والأنثى.

وورد في مجمع البيان أنّ أسماء بنت عميس لمّا رجعت من الحبشة مع زوجها جعفر بن أبي طالب، دخلت على نساء رسول الله، فقالت: هل نزل فينا شيء من القرآن؟ قلن: لا، فأتت رسول الله، فقالت: يا رسول الله! إنّ النساء لفي خيبةٍ وخسار، فقالﷺ: وممّ ذلك؟ قالت: لأنهنّ لا يذكرن بخيرٍ كما يُذكر الرجال، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً**﴾ (الأحزاب: ٣٥)، لكن لما كان حجم ما ورد في الروايات حول المرأة أكثر، كان التعارض بينهما أشدّ.

ما هي الفوارق الموجودة بين الإسلامات الثلاثة حول المرأة؟

يُمكننا القول: إنّنا كلّما سرنا من الإسلام الأول إلى الثاني فالثالث، اتصفت قراءتنا بالسلبية بشكل أكبر، إنّ ما جعل مكانة المرأة في الإسلام الثاني والثالث بهذا النحو هو الغفلة عن الأسلوب المتّبع إسلامياً، وسوف أُقدّم لذلك مثالاً بسيطاً: فلنتصوّر أنّ صاحب عملٍ قام بتوظيف عاملٍ عنده وإعطائه أجره الشهري بمقدار ألف تومان، وفي السنة الثانية رفع له أجره إلى ألفين، وفي الثالثة إلى عشرة، وهكذا إلى السنة العاشرة، وفيها مات ربّ العمل، وكان العامل يتقاضى شهرياً مبلغ عشرة آلاف تومان، فاجتمع ورثة ربّ العمل؛ لتحديد ما ينبغي اتخاذه من إجراء حول أجرة العامل، وانقسموا إلى فريقين: جماعةٌ تبنّوا الالتزام بأنه حيث كانت زيادة أجرة العامل في السنوات السابقة

هي الطريقة المعتمدة من قبل ربّ العمل فلابدّ من اتّباعها، أي زيادة ألفٍ في كلّ عام، أمّا الجماعة الأخرى فذهبت إلى أنّ أجرة العامل لابدّ وأن تبقى على ما كانت عليه لحظة موت ربّ العمل، ويعتمد هؤلاء على آخر عقدٍ جرى بين العامل وربّ العمل، فيرون فيما قام به مورّثهم قداسةً لا ينبغي تجاوزها حتى لو بقي ذلك العامل في العمل أربعين سنةً تالية.

وإذا أردنا ملاحظة أداء الجماعتين، نجد أن الجماعة الأولى تعتمد في الواقع على الإيقاع النمطي الذي كان يسير عليه ربّ العمل، فيما ترى الجماعة الثانية فيما أمضاه والدهم قداسةً؛ فيعتمدون على ظاهر ما كان، فأيّ الرأيين أوفى للمورّث وأقرب لما كان يسير عليه؟ إنّ الرأي الأول هو الأقرب والأوفى.

والإنصاف أنّ النبي ﷺ ـ وسعياً منه لتحسين ظروف المرأة ـ اعتمد أسلوباً استمرّ به ثلاث وعشرين سنةً من حياته، فكان يتقدّم في كلّ عام خطوةً نحو الهدف المنشود، ألا وهو تحسين ظروف المرأة، لكنّ بعض الفقهاء غفلوا عن هذا المنهاج النبوي؛ فاعتمدوا آخر ما أقرّه النبي لها وتوقفوا عند ذلك، إنّ الذي يكفي لبيان صحّة هذا الكلام هو ملاحظة وضع المرأة في الجزيرة العربية عند بعثة النبي، فالمرأة لم تكن تملك شيئاً بل كانت بنفسها جزءاً من الأملاك، وكان الزواج نوعاً من البيع والشراء، كما كان الرجل إذا نفر من نسائه قام بمبادلتهن، لقد كان في المجتمع آنذاك ما يقرب من سبعة وعشرين نوعاً من التعامل الجنسي غير الإنساني معها، إنّ هذه الشواهد كلّها تدلّ على مدى تحقير المجتمع لها آنذاك.

أمّا ما قام به النبي، فقد كان العمل طوال فترة البعثة على تغيير هذه الظروف بالنحو الذي يتناسب مع المجتمع آنذاك، والآن يذهب الفقهاء إلى أنّه لابدّ من العمل على طبق آخر ما قام به النبي وإلى يوم القيامة، لكنّهم لو تأمّلوا في الأسلوب الذي اعتمده النبيّ والطريقة التي كان يسير عليها بالشكل الذي يتناسب مع الظروف المحيطة بزمانه لم يصل الإسلام الثاني أو الثالث إلى ما هو عليه، ولذا كانت الحال أننا كلّما سرنا من الإسلام الأول إلى الثاني فالثالث اتسمت رؤيتنا للمرأة بالسلبية.

❁ هل ينحصر ما ذكرتموه بموضوع المرأة؟

✿ لقد كرّرت القول: إنّ الدليل الوحيد الذي يمكن قبوله لإثبات لزوم تقليد الفرد المسلم للفقيه الحيّ، هو أنّ الفقيه الحيّ يرتبط بزمانه ويقوم بالعمل على استمرار حركة الإسلام فيه، والمشكلة التي ذكرناها لا تنحصر بموضوع المرأة.

قلتم في حوارٍ أجرته معكم أسبوعية (راه نو/ الطريق الجديد): إنّ علم الفقه الذي يتمتع بسلطةٍ واسعة في الحوزات العلمية بدأ يفقد أهميّته شيئاً فشيئاً، وبدأ علم الكلام والفلسفة يلعبان دوراً هاماً في الساحة الحوزوية، ما هو تأثير ذلك ـ بنظركم ـ على رؤية علماء الدين والمجتمع الديني للمرأة؟ وبعبارةٍ أخرى: استيعاب الفلسفة لعلم الفقه وبروز علم فلسفة الفقه هل سيكون له تأثيره على الأحكام المتعلّقة بالمرأة؟

إن كان ما أتوقّعه صحيحاً ـ وأنا مصرٌّ على صحّته ـ فسوف يصبح الفقه تحت ظلّ الفلسفة والكلام، وإحدى نتائج ذلك نموّ فلسفة الفقه، وفي هذا الفرض سوف تختلف رؤية علماء الدين والمجتمع الديني لقضايا المرأة، ولا بدّ لي من أن ألفت النظر هنا إلى أمرين:

الأول: أطرحه استناداً إلى نظرية تشارلز كولي (charles hurton cooley) عالم الاجتماع الأمريكي المعروف؛ حيث يقول: لكلّ إنسان خمسٌ من الأنا:

١ـ الأنا الواقعية الحقيقية، ولا يعلمها إلا الله.

٢ـ صورة الأنا عند الذات.

٣ ـ صوّرتها عند الآخر.

٤ ـ تصوّر الآخر لتصوّر الذات.

٥ ـ تصوّري لتصوّر الآخر عن صورة الأنا عندي، وأقول ـ استناداً إلى هذا الكلام ـ : إن تغيّر نظرة رجال الدين والمجتمع الديني للمرأة ونظامها الحقوقي يرتبط بالإجابة ـ عن سؤالين: ما هو التصوّر الموجود لدى المرأة عن نفسها؟ وما هو تصوّرها لتصوّر الرجل لها؟

ما أراه أنّ الحركة النسوية أكّدت ـ إلى الآن ـ على أمرين فقط هما: تعريف المرأة،

وتصوّر الرجل لها، ومزيد نجاح هذه الحركة يرتبط بمدى اهتمامها بالأسئلة الأخرى مثل: ما هو تصوّر المرأة لنفسها؟ وما هو تصوّرها لصورتها في وعي الرجل؟.

الثاني: على المرأة أن تدخل بنفسها عالمَ علم الكلام والفلسفة، حتى تملك بنفسها تصوّراً عن الدين؛ لتقوم بدورها بالتأثير على التصوّر السائد عنها لدى علماء الدين والمجتمع الديني، إنّ الحركة النسوية ابتدأت حركةً سياسيّة أول الأمر، ثم ابتدأت بالابتعاد عن ذلك شيئاً فشيئاً، لا سيّما في السنوات العشرين الأخيرة، والنسوية الآن تعني النظر إلى العالم برؤية نسوية، وليس عبثاً أن يبدأ اليوم الحديث عن نظريةٍ معرفيّة نسوية؛ فمن النساء المعروفات في هذا المجال ساندرا هاردينغ (sandra harding)، وهي من فلاسفة العلم في عالمنا المعاصر، وهي ترى أنّ نظرية المعرفة كانت ـ إلى اليوم ـ خاضعةً لتأثير سلطة الرجل، لكنّ الوقت حان لكي نصل إلى نظريّة معرفةٍ نسوية؛ لأننا غدونا قادرين على مطالعة الأشياء بعين نسوية.

فإذا كان من الممكن النظر إلى الأشياء برؤيةٍ نسوية وعدم حصر التفاسير بالتفسير الذكوري، فهذا يعني أنّ الوصول إلى تفسيرٍ نسوي للكتاب والسنّة لم يعد أمراً بعيداً؛ لهذا نرى أنّه بات لابد للمرأة من ولوج هذا الميدان بإصرارٍ وتصميم، لتعرض ما تراه وتملكه من تصوّرات للوجود.

۞ كيف سيكون هذا التأثير؟

۞ ما أعتقده أنّنا عندما نقوم بتغيير رؤيتنا الفلسفية فإن الكثير من تصوّراتنا القديمة ستتبدّل، لا سيّما في مجالين: أحدهما تصوّرنا للطبيعة الإنسانية والعلاقة بين الرجل والمرأة، والآخر تصوّرنا للعلاقة بين الإنسان وخالقه؛ لأنّ التصور الذي لا زال سائداً عن العلاقة بين الإنسان وربّه يشبّهها بالعلاقة بين الرئيس أو ربّ العائلة مع أعضاء عائلته، أي أنه تصوّر ذو نزعةٍ ذكورية، والذي يعنيه تبدّل مثل هذا التصوّر أن يكون لذلك تأثيره ليس على الفقه فحسب، بل على الأخلاق أيضاً.

۞ تحدّثتم عن وجود نظريّة معرفةٍ نسوية، ففي أيّ مرحلةٍ هذا المشروع المعرفيّ الجديد؟

۞ سأبيّن ذلك بإيجاز، إنّ نظرية المعرفة النسوية تتقدّم في خمس مراحل على يد نساء من أتباع الحركة النسوية، وهنّ أكاديميات من أصحاب المعرفة وفلاسفة العلم، إن نظرية المعرفة ـ وكما تعلمون ـ لا تزال تعتمد على العقل فقط، ولا ترى للأحاسيس والعواطف دوراً، ومن المراحل الخمس التي تبحثها النسوية اليوم وبشكل جاد، أنّ معرفة عالم الواقع لا يُمكن لها أن تتمّ عبر الاستفادة من العقل فقط، بل لابد من الاستفادة في سبيل ذلك من الأحاسيس والعواطف؛ ولهذا السبب يُعتقد بأن علم نظرية المعرفة بتمامه وإلى اليوم يعتمد على نظرةٍ ذكورية، ضعيفة، أحادية؛ لأنّ الرجل ـ مقارناً بالمرأة ـ يملك إحساسا أضعف وعاطفةً أقلّ، مضافاً إلى أنّه يعتمد ـ لإثبات رجوليّته ـ على إبعاد المقدار المتوفر لديه من أحاسيس وعواطف.

وترى بعض الباحثات في هذا المضمار، مثل ساندرا هاردينغ، أنّ هذه الطريقة من التعاطي مع عالم الخارج خاطئة؛ لأن على الإنسان أن يتّجه لمعرفة الخارج بكلّ وجوده، ولا بدّ له من الاستفادة من الأحاسيس والعواطف بشكلٍ كامل، وأن يكون لها دورها في تشكيل تصوّره للعالم الخارجي.

والملاحظ الآن، أن الحركة النسوية دخلت نحو آفاق جديدة، ومن جملة ذلك ما يرتبط بنظرية المعرفة، وقد امتازت بأمرين: أوّلهما اقترابها من المدنية والحداثة. وثانيهما اقتراب ظاهرتها المعرفية من الوجودية « existentialism ».

أما الأول، فالحركة النسوية عندما تبحث في مسألة حرية المرأة وحقوقها تغدو حركةً نهضوية حضارية، وأمّا عندما تبحث في نظريّة المعرفة فإنها تقترن بظواهر غير حضارية.

وأمّا الثاني، فمن الواضح أننا إذا أردنا أن نكوّن معرفتنا للخارج بكلّ أنحاء وجودنا مع إدخال عواطفنا وأحاسيسنا في البين، فسنقترب بذلك من الوجوديّة.

هل هناك مجال لتحديد اختصاص الأسماء التي ذكرتموها قبل قليل؟

هيلاري روز (hilary rose)، اختصّت بالبحث عن وحدة العقل والقلب والبدن في معرفة العالم، ونانسي هارتسوك (nancy hartsock)، وتبحث حول الإحساس العيني

والنسبي في المعرفة، جاني فلاكس (jane flax)، وتبحث حول آثار الظلم الاجتماعي للمرأة على موضوعة المعرفة، دورثي سميث (dorothy smith)، وتبحث حول نتائج نظرة المرأة لنفسها بوصفها أجنبية عن المعرفة، ساندرا هاردينغ، وتدرس التصور الجديد للمرأة وتأثيره على نظرية المعرفة.

۞ الذي يبدو أنّ هذه الأبحاث إن كتب لها النجاح فستحدث تحولاً مهمّاً في نظرية المعرفة وتصوّر الإنسان للحقيقة؟

۞ نعم، إنّ هذه النظريات الخمس الجديدة في عالم المعرفة تمتاز بصبغةٍ نسوية كاملة، وسوف يكون لها تأثيراتها المهمّة، ومن اللافت وجود فلسفة علوم طبيعية نسوية.

لقد دخلت النسوية الآن مجالات أكثر جدّيةً، وهي بذلك تشكّل عالمها، لقد جرت العادة عند الحديث عن النسوية أن يتصوّرها المخاطب ـ الموافق أو المخالف ـ حركةً تعمل على تحرير المرأة وإحقاق حقوقها، والأسوأ من ذلك تصوّرها حركةً هادفةً لإزاحة الرجل، إنّ الأجواء السلبية الموجودة في أفكار العامّة والدينيين حولها ترجع ـ في الأساس ـ إلى عدم وجود اطلاع صحيح عليها؛ فواقع الحال اليوم أنّ المجتمعات الدينية والتقليدية تعتبر النسوية أمراً شبيهاً بالخروج عن الدين، وعندما نقول: إنّ المسلم الفلاني نسويٌّ فكأننا نصفه بالإلحاد.

من هنا، كان إصراري على تسمية النسوية في اللغة الفارسية: (زنانه نكري)؛ لأن استخدام ذلك يؤدّي إلى دراية المخاطب ـ الموافق والمخالف ـ بأنها في السنوات الثلاثين الأخيرة قد أبدعت أبحاثاً جديدة في مختلف العلوم، وأنّ بحثها علميّ أكثر منه ـ كما يتوهّم ـ حقوقيّاً واجتماعياً وسياسيّاً وعائليّاً، والحق أنّنا مطالبون بعرض النسوية على مستوى أبعد وأوسع، كما أنّ المصلحة تقتضي ذلك.

إنّ النسوية في الغرب حركةٌ واسعة جداً، فهي تحوي إحدى عشرة نزعة كلامية حول المسيحية، لا بمعنى نفوذها الساحة الكلامية، بل بمعنى تقديم تصوّر نسوي مقارن للتصوّر الذكوري، ولديهم الآن فرعٌ من العلوم هو الميتافيريقيا النسوية، وهي على أقسام ثلاثة معتمدة بشكل جدي.

والخلاصة أنّ النسوية تعني أنّ ما هو موجود الآن هو رؤية ذات نزعة ذكورية للعالم من الداخل والخارج، وأن الآراء التي تطرح اليوم خاصّة بالرجل، سواء في علم النفس أو الميتافيزيقيا أو الإيبستمولوجيا أو الأنطولوجيا.. والآن تسعى المرأة لأن تكوّن نظرتها للعالم، فتقدّم رؤيةً إلى جانب الرؤية الذكورية.

المرأة في التراث العرفاني

رابعة العدوية وسبيل العشق الإلهي

أ. بخش علي قنبري(*)

ترجمة: كمال السيد

العرفان في الدائرة الفكرية والثقافية للإسلام

الميل العرفاني إلى الله سبحانه مودع في أعماق البشر، ولا يوجد إنسان لا يتمتع بهذه النعمة المكنونة في فطرته، ولهذا لم ينحصر العرفان في دوائر محدودة؛ إذ اخترق جميع الحدود وانتقل عبر العصور ليصبح ظاهرةً إنسانية.

ولذا لا يخلو بلد من وجود عارف، فأينما اتجهنا حتّى إلى أقصى نقاط العالم وجدنا هناك من اشتهر وذاع صيته بين الناس بالعرفان.

غير أنّ العرفان ـ بوصفه ظاهرةً إنسانية ـ ارتبط بالبشر طبقاً لمستويات إدراكاتهم، فربما صادف من لا يتمتّع بالسعة والعمق المطلوبين، ثم راح ينظّر له ليكتسب صفةً ذاتية وقالباً مميزاً ربما يكون بعيداً عن المعنى الحقيقي للعرفان. والأسوأ من هذا أن يتحوّل العرفان إلى تجمّعات أو تشكيلات حزبية فيخطو خطوات في طريق تؤدّي به إلى الاضمحلال ونقض الأهداف والغايات السامية التي يرمي إلى تحقيقها، ليحلّ عرفان

(*) باحث في العرفان الإسلامي.

منخور من قشوره إلى لبابه، ويظهر بمظهر جديد لا يطاق، وقد امتدّ هذا البلاء ليشمل المدارس العرفانية المنتشرة في الماضي البعيد والقريب.

وهذه الظواهر اللامباركة ظهرت أوّل ما ظهرت في العرفان المنفصل عن تعاليم الوحي، فنشأ عرفان اتّسم بالسطحية بسبب الحرمان من ذلك الجانب بدل العرفان الذي يتمتع بالعمق والسعة.

أما العرفان الذي نشأ في أحضان الوحي فكان على العكس من ذلك، حيث اللبّ هو الأساس والتشكّل يأتي في الدرجة الثانية، وربما لا يأتي أبداً، أو لعله يأتي من أجل حفظ اللباب.

ومن هنا، فأي بارقة عرفان تنشأ في أحضان الرسالة الإلهية والرسولﷺ، أو الإمامعليه السلام، أو ولي من أولياء الله، ستكون مدعاةً لاتضاح الطريق وتضاعف النور وتجذر الغاية، ويمكن القول بجرأة: إنّ العرفان الإسلامي الأصيل قد خطا نحو نبع الحقيقة، وأن السالكين في هذا الطريق شملتهم المواهب الإلهية من الحق المطلق (الله).

ولكن ماذا نفعل مع الذباب الذي يحوم حول العسل ليلوّثه، ومن ثم يقع في قبضته ويحرم الآخرين من فيض نعمته؟!

ويمكن القول: إننا نشهد ثلاثة أنواع من العرفان في الثقافة الإسلامية:

١ ـ عرفان إلهي أصيل، وهو الذي ذكرنا آنفاً وهو محطّ نظرنا.

٢ ـ وعرفان يرتدي الصوف المخرّب.

٣ ـ العرفان الحديث المتأثر بمدّعيات عرفانية ناجمة عن أذواق العصر الجديد.

ومن خلال هذا التقسيم نكون قد فكّكنا بين العرفان والتصوّف.

وبالرغم من تصوّر البعض أن هناك وحدةً بين التصوف والعرفان، إلاّ أنّنا نصرّ على الفصل بينهما، ونؤكّد أن العرفان الأصيل لا يمكن أن ينضوي تحت أُطر من الألفاظ والتشريفات والقوانين وتسلسل الرتب، بل إنّه الإخلاص والتوحيد والإفادة من التجربة الدينية والعرفانية النابعة من العبودية لله عزوجل.

أمّا أولئك الذين يرتدون خرقة الصوف ويجعلون من الطريق إلى الله رتباً رسمية

ومراحل ظاهرية فلا هم يعرفون المحبوب فيتعلّقوا به، ولا هم تذوقوا طيلة حياتهم طعم العشق الإلهي والعرفان الأصيل.

فهؤلاء لا يعرفون إلاّ مصالحهم، ولا يريدون إلاّ أنفسهم وإن تظاهروا بغير ذلك:

الذي يرتدي خرقة الصوف ولا خلقاً لديه

لم يشمّ للحب عطراً ولا حنّ إليه[١].

وفي رأي المؤلّف أن أدعياء التصوّف ـ لا العارف الحقيقي الذي لا يفكّر في منصب أو مقام ولا يودّ أن يكون مرشداً ـ قنعوا بظواهر الفرقة والقناعة الظاهرية، بل إنهم فتنوا وفضلوا الثناء والمديح على الحب الإلهي فاحترقوا بأنانيتهم وهم لا يشعرون.

لا تذْع أسرار حبك للمدعيّ

إنّه يعبد ذاته ثم يموت[٢].

وعلى كل حال، فإنّ العرفان في هذا المجال طريقة في صدد الكشف والاحتراق واعتبار جفاء المحبوب عين الوفاء، وعلى حدّ تعبير القرآن الكريم: «القرب الالهي»[٣] ولا شيء غير ذلك.

ومع كلّ هذا، فإننا نصطدم في تاريخ الإسلام بفريق ـ من خلال تمسّكه ببعض الروايات التي لا يُعلم صحّة سندها ـ يقدم على وضع أساليب ومراسم تشريفاتية يمكن القول: إنّها لا تمتّ إلى العرفان الإلهي بصلة، بل لقد نحتوا آلهةً وهميةً وظنوا السراب ماءً.

ولذا أُصرّ على أن أعتبر هذا اللون من التصوف سلبياً.

وفي أحضان الثقافة الإسلامية والشيعية ظهر عرفاء كبار من قبيل مولوي، وحافظ، والخواجة عبدالله، وفي العهود المتأخرة محمد تقي المجلسي، وميرداماد، وفي العصر الحاضر ظهر الإمام الخميني، ولم يكن لكلّ هؤلاء فرقة ولا تشريفات أو رتب صوفية

---

(١) ديوان حافظ، غزل ١٨٦.

(٢) المصدر السابق، غزل ٤٢٦.

(٣) ﴿فَغَفَرْنا لَهُ ذٰلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ (ص: ٢٥).

أو ألقاب؛ ولا نغفل عن المرأة العارفة بين هؤلاء العرفاء الكبار، وما أكثر اللائي ظهرن وتألّقن في سماء العرفان والحب الإلهي.

ومن المفيد أن نذكر أنّ قطب العرفان هو النبيﷺ الذي علم مكنوناته وأسراره، ووصيه الإمام علي بن أبي طالبعليه السلام، ومن علي انتقل هذا الميراث الإلهي.

فإذا أردنا أن نذكر الأنموذج الكامل للعارف فلا شكّ أنّ رسول اللهﷺ هو الأنموذج الأمثل والعارف الأكبر.

ولو تأمّلنا حياة أولئك العظماء لاكتشفنا نقطةً هامّة وهي الجمع الذي امتازوا به؛ وأعني بالجمع هموم المصير الفردي والجماعي، فهم يسيرون إلى الله وأجسامهم في الأرض وأرواحهم معلّقة بالملأ الأعلى[1]، قادةٌ للمجتمع وهداةٌ للإنسانية، فهم في قلب الحوادث، وليسوا منـزوين أو منفصلين عما يجري حولهم، فعرفانهم ذو بعدين: فردي واجتماعي، وإنّك لتجد الأنموذج الجليّ في مدرسة الإمام عليعليه السلام، ونهج البلاغة الكتاب والمنهج والشاهد على هذه المدرسة.

فتجد العرفاء على مسار الزمن قد انتهلوا منه كلٌّ حسب طاقته، وما تحمّلته نفوسهم وأرواحهم، فغاية العرفان الأصيل ليست العزلة والإنزواء، بل هو وثيق الصلة بالمجتمع، وهو الذروة في مراحل العرفان الأصيل، وكثير لم يبلغوا هذه المرحلة، وما استطاعت نفوسهم الارتفاع إلى ذلك فظلّوا في منتصف الطريق.. ظلّوا في إطار فرديّتهم، ولم ينتقلوا إلى مرحلة حمل هموم المجتمع والآخرين، وإخفاقهم في اجتياز هذه المرحلة ليس دليلاً على القول بأن العرفان الأصيل هو عرفان فردي، بل إنه فردي واجتماعي، ولكلّ منهما درجات.

لقد كان الإمام الخميني في هذا العصر الأنموذج الذي تحقّقت فيه أبعاد العرفان الأصيل.

ويجب الاعتراف بأنّ المرأة قد سلكت هذا الطريق أُسوةً بالرجل، وربما سبقته

---

(١) «... وصحبوا الدنيا بأبدانٍ أرواحها معلّقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه والدعاة إلى دينه». نهج البلاغة، الحكمة ١٣٧.

وامتازت عليه أحياناً في بعض فصول التاريخ، ولقد ظهرت المرأة المتصوّفة مع بدو ظهور الحركات الصوفية، أي منذ القرن الثاني الهجري، بل يمكن القول: إنّ المرأة كانت رائدةً في بعض الجماعات الصوفية؛ إذ يبرز أنموذج رابعة العدوية (١٣٥ هـ أو ١٨٥ هـ)، حيث تعدّ في طليعة النساء المتصوّفات، وفي الحقيقة يمكن اعتبارها ممن فتح في عالم السير والسلوك أفقاً جديداً، فكانت في طليعة الزاهدين والزاهدات[١].

مرتكزات المرأة في العرفان

اختلفت الآراء في المرأة وجوداً إنسانياً ودوراً، فبعض يرى أنّ وجود المرأة من الرجل وللرجل؛ يعني أنّها خلقت من ضلع الرجل، وغائية خلقها وهدفه خدمة الرجل والكون تحت تصرّفه، فيما يرى بعض آخر أنّها من الرجل ولكنها ليست له بل لنفسها هي، ويرى فريق ثالث أنّ المرأة والرجل مخلوقان من نفس واحدة، ولكلّ منهما منـزلته، وأن الغاية من خلقهما بلوغ الكمال، وكلّ على حسب سعيه في الوصول إلى ذلك الهدف المنشود.

ذلك كلّه مع التأكيد على وجود من ينظر إلى المرأة نظرةً سلبية في وجودها ودورها؛ أي أن هناك من يعتبرها من وسائل الشيطان في إثارة الفتنة والإغراء.

ولذا فهم يحذّرون الرجل من الوقوع في حبائل النساء.

وفي عالم التصوف من يعتبر الاقتران بالمرأة إتلافاً للعمر، ولذا فهناك من يوصي الرجال بالامتناع عن الزواج، من هنا يعتبرون بلوغ المرأة مرتبةً من مراتب العرفان من المستحيلات، وأنّ شخصية المرأة تتحدّد فقط في طاعتها وخضوعها لأوامر الرجال.

ولو ألقينا نظرةً على الآثار التقليدية للصوفية لوجدنا أنّ بعضاً من المتصوفة قد تعامل وفق هذه الرؤية مع المرأة؛ إذ وصل ببعضهم حدّ الامتناع حتى عن استخدام صيغ التأنيث في المفردات، وكأنهم لا يعتبرون المرأة إنساناً، وهناك من المتصوّفة من لا يتناول طعاماً تسهم المرأة في طبخة أو إعداده، ولا يمدّ إليه يداً ولا يتناول منه لقمةً

---

(١) كياني حسن، تاريخ الخانقاه في إيران: ٢٥١، مكتبة طهوري، طهران، ١٩٩٠م.

واحدة، حتى زواجهم ـ لو حدث ـ كان لديهم لوناً من ألوان الرياضة الروحية؛ لأنهم ينظرون إلى الحياة الزوجية بوصفها حياةً جهنميّةً، وأنّ الصوفي بصبره وتحمّله لزوجته الوسخة والقبيحة والسيئة السلوك سوف يبلغ مراتب أعلى وأعلى[١].

المعصية الأولى

من مرتكزات الصوفية الأساسية في نظرتهم السلبية إزاء المرأة، أنّها عندهم المعصية الأولى[٢]، والتي في ارتكابها طُرد آدم من الجنة، وحرم من الحياة الخالدة فيها.

فهناك من العرفاء من يحمّل حوّاء مسؤولية هذه المعصية؛ لأن آدم قاوم وساوس الشيطان، ولكن إصرار حواء دفعه إلى ارتكاب تلك المعصية.

ويعدّ مولوي أحد الذين حمّلوا حواء مسؤولية ما ارتكبه آدم، ففي أشعاره يعتبر المرأة سبباً في خروج الإنسان من الجنة وهبوطه إلى الأرض، ويعتقد بأنّ هناك صفات حيوانية مودعة في ذات المرأة تمنعها عن مواكبة الرجل في طيّ الطريق والوصول إلى المنازل العالية، يقول:

إنّ أول الأسباب وآخرها في هبوطي هي المرأة
فلقد كنت روحاً ثم أصبحت بدناً[٣]
واعلم أن نوم المرأة أقلّ من نوم الرجل
كل ذلك لأنها ناقصة العقل ضعيفة الروح[٤]

وعلى هذا يرى مولوي المرأة سبباً في هبوط آدم من الجنّة، وهذا ما أدّى إلى ضلال البشرية عبر تاريخها والعصور التي مرّت بها؛ لقد تنكّبت الإنسانية خلال التاريخ عن مسير الحق والعدل والدين والعشق السماوي، وذلك كلّه حصل بسبب ما تعانيه المرأة

---

(١) الأبعاد العرفانية في الإسلام: ٢٦٠، نقلاً عن نفحات الأُنس.

(٢) Orignal Sin

(٣) المثنوي، الكتاب السادس، البيت: ٢٧٩٩.

(٤) المصدر السابق، البيت: ٤٣٢٠.

من نقصٍ في عقلها وضعفٍ في روحها.

إنّ غلبة الصفات الحيوانية على الصفات الإنسانية في ذات المرأة هو السبب ـ كما يرى مولوي ـ في تخلّف المرأة عن السير في طريق التكامل الإنساني.

يقول:

غلبت صفة الحيوان على المرأة.. فله فيها صبغة ورائحة(١)

ومع هذه الرؤية للمرأة في اعتبارها السبب في الهبوط والسقوط البشري إلاّ أنّ مولوي يستثني بعض النساء السيدات اللاتي كانت لهنّ منـزلةً في الأديان الالهية، فهو ينظر اليهنّ باحترام وإجلال، ومن تلك النساء السيدة مريم سلام الله عليها.

فمريم لدى مولوي وصلت منـزلةً رفيعة من القرب الإلهي ممّا جعلها تستقبل الروح القدس الذي تمثّل لها بشراً سوياً، وبشّرها بميلاد المسيح عيسى عليه السلام بهذه الصورة الإعجازية(٢).

نعم، مريم عند مولوي امرأة اتصلت بالحق، ولذا استعاذت بالله في الحفاظ على الحدود الإلهية والتجأت إليه(٣).

وهناك شعراء عرفاء آخرون يشاركون مولوي هذه النظرة السلبية إزاء المرأة.

الجوهر الوجودي

وفي مقابل هذه النظرية يوجد في الإسلام وسائر الأديان من يعتبر المرأة قادرةً على بلوغ منازل سامية في العرفان، ومرتكز هؤلاء يستند إلى توحّد الجوهر الوجودي البشري؛ بمعنى أنّ المرأة والرجل ينطويان على روح واحدة ومخلوقان من نفس واحدة، ولهما معاً القدرة على بناء نفسيهما وتنمية روحيهما، والوصول إلى المعرفة والاقتراب من الروح الكلّي ـ وهو الله ـ والاتصال به.

---

(١) المصدر السابق، الكتاب الخامس، البيت: ٢٤٦٦.

(٢) المصدر السابق، الكتاب الثالث، الأبيات: ٣٧٠٠ـ٣٧٠٢.

(٣) المصدر السابق، الأبيات: ٣٧٠٧ ـ ٣٧١٠.

وكما يقول القيصري في شرحه الفصّ المحمدي من فصوص محيي الدين بن عربي: «**إعلم أنّ المرأة باعتبار الحقيقة عين الرجل، وباعتبار التعيّن يتميز كل منهما عن الآخر**»[١].

وإضافة إلى القيصري، هناك أيضاً الشاعر جامي، حيث يشير أيضاً إلى هذه النقطة، فالمرأة عنده لا تقلّ في منـزلتها عن الرجل، بل قد تتفوّق عليه في بعض الحالات:

ولو كان النساء كمن ذكرنا   لفضّلت النساء على الرجال

فلا التأنيث لاسم الشمس   ولا التذكير فخر للهلال[٢]

التكامل المعنوي

بالرغم من تصنيف الشاعر والعارف الإيراني سنائي الغزنوي لصالح التيار غير المناصر للجنس الناعم، إلا أنّه يعتبر المرأة مخلوقاً يمكنه السموّ إلى الذروة من مراتب الإيمان والعرفان، ولو أرادت ذلك لاجتازت الدرجات الرفيعة، ولذا فهو يقول: **المرأة المؤمنة أفضل ألف مرّة من ألف رجل شرّير**[٣].

ومرتكزه الأساسيّ في رؤيته هذه أنّه عندما تتمكّن المرأة من إعداد أرضية التكامل المعنوي والروحي في ذاتها تكون قد ارتفعت عن طبيعتها كامرأة لتستحيل بذلك إلى رجل.

ومن هنا، كان الرجل في بناء رؤية الشاعر والعارف الغزنوي المخلوقَ المؤهّل في الأصل للسير في طريق السلوك والعرفان، أمّا المرأة التي تنجح في هذا الطريق لفإنّها تنسلخ عن ذاتها لتغدو رجلاً بما للكلمة من معنى روحي.

وعلى هذا الأساس، كانت قراءة سنائي للرجل والمرأة في الحقيقة قراءةً نسبية، بالرغم من وجود الاختلافات الأساسية بينهما في الخلق والإبداع.

---

(١) شرح القيصري على فصوص الحكم: ٤٧٣، ٤٧٨.

(٢) شهيدة العشق الإلهي، عبدالرحمن بدوي.

(٣) الأبعاد العرفانية في الإسلام: ٦٥٧، نقلاً عن حديقة الحقيقة: ٢٧١.

ويشارك سنائي الغزنوي في هذه القراءة الشاعرُ العارف فريد الدين العطّار النيسابوري، إنه يذهب بصراحة إلى نفي وجود المرأة العارفة، وإنما هناك امرأة تبدّلت إلى رجل، واكتسبت سمة العارف، ويقول العطّار النيسابوري في هذا المضمار: **عندما تخطو امرأة في الطريق الإلهي ـ كما الرجال ـ حينئذ لا يمكن أن ندعوها امرأة**[١].

مظهر الجذب

ومن العرفاء الذين اختصوا بنظرة فريدة للمرأة محيي الدين بن عربي؛ إذ يعتقد أنّ المرأة محبوبة البشر، وأنّ السرّ في هذه المحبوبية يكمن ـ حسب رأيه ـ في أنّها أكثر كمالاً في الله من الرجل؛ لأن الرجل مظهر للقبول والتحوّل، فيما المرأة ـ وفضلاً عن مظهريتها في القبول والفعل الإلهي ـ فهي مظهر التأثير الإلهي أيضاً؛ لأنها تؤثّر على الرجل وتجذبه إليها، وتثير كوامن الحبّ في ذاته إزاءها، وهذا التأثير مظهرٌ من فاعلية الله سبحانه.

وعلى هذا الأساس، ليست المرأة مالكةً للاستعداد الذاتي لبلوغ منازل العرفان الرفيعة فحسب، بل لها طريقتها الخاصّة، وهي الأكثر إبداعاً في ذلك من الرجل.

وعلى أساس هذه الرؤية يرى إبن عربي أنّ المرأة تمثّل تجليات لأسرار الله في رحمته، حتى أن كلمة (ذات) مفردة مؤنثة.

وقد سلك ابن عربي سبلاً مختلفة للكشف عن سرّ عنصر التأنيث في ذلك[٢].

ولذا فإنّ عاطفة الحب إزاء المرأة ـ وطبعاً عند ابن عربي ـ من كمالات العرفاء والمتصوّفة، ذلك أنها ميراث النبيّ صلى الله عليه وآله الذي وصل إلينا، وهو العشق الإلهي[٣].

ولأن محي الدين بن عربي ينظر إلى المرأة والرجل باعتبارهما من جوهر واحد، فإنّ الخطاب الذي يومي أنه موجّه إلى الرجل يشمل النساء أيضاً، ولذا فهو يعتقد أنّ قوله

(١) تذكرة الأولياء ١: ٥٩.

(٢) الأبعاد العرفانية في الإسلام: ٦٦٥.

(٣) المصدر السابق، نقلاً عن بحر الروح، هلموت ريتر: ٤٨٠.

تعالى: ﴿**رِجالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ**﴾[1] ينسحب على المرأة أيضاً، بالرغم من عدم وجود إشارة صريحة إلى ذلك[2].

ويؤكّد ابن عربي على أهمّية المرأة وعلوّ شأنها، ويعدّها انعكاساً للتجلّي الإلهي، واذا ما أضافت إلى جمال ذاتها العرفان فإنها ستسبق الرجل في المراتب والدرجات، ولذا فهو يرجح المرأة على الرجل في هذا المجال.

يقول نيكلسون في شرحه لآراء ابن عربي: «**إنّ الله لا يمكن رؤيته إلاّ في المادّة، والمادة الإنسانية أكمل من كلّ أشكال المادية الأُخرى، وتتجلّى بصورة أكمل في المرأة دون الرجل**».

فهي إمّا في بعد التمثيل سبب منظور فيه أو في بعد الصبر والدوام أو الاثنين معاً في وقت واحد.

وعليه، فعندما يفكر الرجل ويتأمل حول الله فإنه ينظر إلى ذاته، ومن خلال هذه الحقيقة في أن وجود المرأة ناشئ عن الرجل فهو يفكّر في الله في بعد الخلافة والعاملية، وعندما لا يلتفت إلى هذه النقطة ـ في أنّ وجود المرأة ناشئ عن الرجل- فإنه ينظر إلى الله في بقائه ودوامه.

أمّا عندما يفكر في وجود المرأة حول الله، فإنه ينظر إلى الخلافة العاملية، الفاعلية والقابلية فيه، وهي أنّ الله يتجلّى في وجه المرأة من لحاظ الفاعلية؛ في أنّ الله محيط بروح الإنسان إحاطةً كاملة مما يؤدّي إلى تسليم البشر لإرادته والانقياد له، وهو منفعل وقابل كذلك؛ لأنه ما دام ظاهراً في شكل المرأة فهو تحت سيطرة الرجل، وعلى هذا الأساس فإنّ رؤية الله في وجه المرأة تعني رؤية الوجهين معاً، وهكذا مشاهدتها تقع أكمل من تجلّيه في جميع الأشكال التي صنعها.

وعلى هذا، ينظر ابن عربي إلى المرأة باحترام وإجلال، ويعتبرها أحد تجلّيات الله

---

(١) النور: ٣٧.

(٢) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية ٨: ١٥١.

سبحانه وتعالى، ويرى أنّ طيّها سبيل العرفان أيسر بكثيرٍ من الرجل، فهو لا يعدّ العرفان منحصراً بالرجل، بل يرى المرأة أكثر جدارةً في طيّ الطريق منه، فالعرفان لديه مودع في ذات المرأة والرجل على السواء؛ ويقول في هذا الصدد: «إنّ هذه المقامات ليست مخصوصةً بالرجال، فقد تكون للنساء أيضاً، لكن لما كانت الغلبة للرجال تذكر باسم الرجال»[١].

ويعدّ فريد الدين العطّار النيسابوري ـ كما ذكرنا ـ من جملة الذين ينظرون إلى المرأة نظرةً إيجابية، فهو من الشعراء العرفاء الأوائل الذين كتبوا في وصف رابعة العدوية؛ ومنطلقه في ذكر أحوال رابعة أنّ الله عزوجل لا ينظر إلى ظاهر الأفعال البشرية، ولا إلى الوجوه، وإنّما ينظر إلى النوايا، يقول في ذلك: «لو سأل سائل لم ذكرتها ـ رابعة العدوية ـ في وصف الرجال؟ لقلنا: إنّ سيد الأنبياء عليه الصلاة والسلام قال: «إنّ الله لا ينظر إلى صوركم»، فالله سبحانه وتعالى لا ينظر إلى الصورة وإنّما ينظر إلى النية»[٢].

والنقطة الأخرى في رؤية عطّار النيسابوري أنّ المرأة العارفة أساساً قد اجتازت طبيعتها النسوية ـ حيث كانت المرأة في ثقافة عصر عطّار مخلوقاً ضعيفاً ومصدراً للوسوسة أحياناً ـ إلى مرحلة أرقى، فهو يقول في هذا الصدد: «**المرأة تكون في طريق الله رجلاً ولا يمكن أن ندعوها امرأة، كما يقول عباس الطوسي: في عالم الغد يوم ينادي: يا للرجال، فإن أوّل شخص يضع قدمه في صفّ الرجال هي مريم، فبالرغم من أنّ مريم امرأة ولكنّ أوصاف الرجال العرفاء وجدت فيها**».

وهناك قراءة أخرى لنظرية عطار النيسابوري يمكن طرحها وهي: أنّ الرجل الذي يبلغ مرحلة العرفان قد بلغ الكمال في روحه ووصل مقام الفناء.

وفي هذه المرحلة يبلغ الإنسان أصله ـ يعني الروح ـ ولذا يصبح اسمه رجلاً.

وهذه الرجولة لا تعني صرفاً معنى الذكورة، بل إنها تطلق على كل إنسان من أهل الطريقة يخطو برجولة في هذا الطريق، سواء كانت الروح مع رجل أو امرأة، شرقية أو

---

(١) إبن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، الفص الموسوي: ٤٥٣.

(٢) عطار النيسابوري، فريد الدين، تذكرة الأولياء: ٧٢، طهران، ١٩٩١م.

غربية، تركية أو عربية.

رابعة العدوية رائدة الحب في العرفان

قيل: إنّ ولادة رابعة العدوية كانت في سنة ٩٥ هـ/ ٧١٣م في مدينة البصرة.

وعندما كبرت بيعت في أسواق الجواري، ثم حصلت على حرّيتها فيما بعد.

عاشت في البوادي فترةً من حياتها، ثم أقامت في البصرة، أحبّت الموسيقى ثم أدارت وجهها عنها بعد مدة وانقطعت إلى العبادة، وابتليت بالمرض ثم استعادت عافيتها مرّة أخرى[١].

وقطعت شأواً في اكتشاف الحقيقة ووصلت مراحل سامية في العرفان.

وجاء في الدرّ المنثور عن النسوة اللاتي تسمّين باسم رابعة، وقد ذكرت وجوه في سبب هذه التسمية، منها:

أن البنت التي تولد بعد ثلاث أخوات غالباً ما يطلق عليها اسم (رابعة)، ثم أصبح الاسم علماً فيما بعد[٢].

وكنية رابعة العدوية (أم الخير)، وأبوها إسماعيل العدوي من أهل البصرة، وبسبب قحط ضرب أطنابه في تلك الديار أقدمت أُسرتها على بيعها بسبب الجوع، لتصبح جاريةً مدّة من الزمن، وكان سيّدها الذي اشتراها رجلاً تقياً ورعاً فوهبها حرّيتها، ولم تتزوّج رابعة في حياتها، ولم تعاشر المرائين، ولم تجالس المزيفين، وقد خطبت مرّات عديدة ولكنها كانت تردّ الخاطبين وتقول لهم: **لم يبق في وجودي شيء لي ولا إرادة عندي، فاطلبوني منه**[٣].

وقد عاصر سفيان الثوري رابعة العدوية واعترف بفضلها، وقد زارها وجلس عندها بعض الوقت، مما سنحت لديه الفرصة ليسألها عن حقائق العرفان التي

---

(١) عطية الله، أحمد، القاموس الإسلامي، المجلد الثاني: ٤٥٨، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦ م.

(٢) فراز، يوسف، الدر المنثور: ٣٥١، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

(٣) زرين كوب: عبدالحسين، تراث الصوفية: ٥، نشر أمير كبير، طهران.

استعصت عليه، فأجابت عن أسئلته بما بلغت به من علم بدقائق العرفان. وقد روي أنّ سفيان الثوري سألها عن درجة إيمانها واعتقادها بالله عزوجل فأجابت: إنها تعبد الله لا شوقاً إلى الجنة ولا خوفاً من النار، بل لأنها تعشقه وتحبّه، واستجابةً لشروط العبودية[1]، ثم أنشدت شعراً عرفانياً رائعاً:

أُحبك حبّين حب الهوى ... وحباً لانك أهل لذاكا

فأمّا الذي هو حب الهوى ... فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأمّا الذي أنت أهل له ... فكشفك للحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ... ولكن لك الحمد في ذا وذاكا[2]

وكانت تنشد أيضاً هذا الشعر مجيبةً به على أسئلة السائلين:

حبيب ليس يعدله حبيب ... وما لسواه في قلبي نصيب[3]

حبيب غاب عن عيني وشخصي ... ولكن عن فؤادي لا يغيب[4]

وقد شهد لرابعة العدوية الخاصّ والعامّ في أنها بلغت في كشف الحقائق العرفانية مقاماً سامياً، فمدحها المادحون وأثنى عليها ومجّدها كل من أراد للمرأة أن تخطو في طريق الكمال[5]، بعد أن أصبحت مثالاً في التقوى والورع والزهد والعرفان.

وقد جاء في سيرتها الذاتية وتجاربها العرفانية قولها: «**رأيت أهل الجنة يذهبون ويجيئون وربما رأيت حور العين يستترون بأكمامهنّ**»[6].

فكما أن بعض الرجال يبلغون من المراتب يخفون أنفسهم عنهم ـ كالأئمةعليهم السلام ـ فكذا بعض الملائكة ربما أخفوا أنفسهم عن حورياتهم.

---

(١) فراز يوسف، رياحين الشريعة ٤: ٢٥٢، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) المصدر السابق: ٢٤٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق: ٢٥١.

(٦) المصدر السابق: ٢٠٣.

وهنا سؤال: هل أنهم يخفون أنفسهم أم أنهم يتأثرون بسطوع أنوارهم؟ إنّ رابعة العدوية بذكرها هذه المسألة تكون قد أزاحت الستار عن عمق العرفان في ذاتها، واستطاعت أن تروي ظمأ الظامئين من روحها.

موقع وأثر رابعة في العرفان

إنّ تجربة رابعة العرفانية جعلتها فريدةً في عصرها وزمانها، واعتبرها معاصروها من العرفاء حجة، وكما يقول عطار النيسابوري: **كانت رابعة في زمانها حجة، ولم يكن لها نظير في السلوك والعرفان، وعدّتها شخصيات عصرها حجّة قاطعة**[١].

ويكفي في منـزلة رابعة العدوية أنها كانت ترى أن النظر لغير الله إثم يستحق غضبه سبحانه؛ لأنّ العارف الكامل لا يرى شيئاً غير الله، لا أنه يرى ويردع عينه عن النظر، وقد جاء في سيرتها أنها مرضت يوماً فلما سُئلت عن علّة مرضها قالت: **نظرت إلى الجنّة فأدّبني، مال قلبي إلى الجنة ذات سحرٍ فعاتبني على ذلك الحبيب**[٢].

وفي تعريفها للحق والصدق ما يكشف عن عمق عرفانها فهي تقول: إنّ الصدق أن تشكر المولى على عتابه. وما أجمل ما أنشد مولوي في عشق العارفين وعلاقتهم بالعتاب الإلهي.

يا حسرتي وخشيتي أن يصدق

فينقص من كرم ذاك العتب

وفي منـزلة رابعة يجدر أن نشير إلى نقطة مهمة، وهي لو اعتبر الإنسان عبادته لله توفيقاً إلهياً، يدعوه ويشكره ويحمده عليها، لبلغ دون شك درجة الأولياء.

وقد جاء في سيرتها العملية أنّها تقدّمت يوماً إلى محرابها من أجل الصلاة فغمرتها حالة طيبة، فشكرت الله عزوجل على ذلك بأن صامت في الغد[٣].

---

(١) تذكرة الأولياء: ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) المصدر السابق: ٨٤.

(٣) المصدر السابق.

لقد بلغت رابعة في منازل العرفان درجةً رفيعةً لم يبلغها سوى القليل من العارفين، وقطعت أشواطاً في طريق السالكين حتى تفوّقت على معاصريها من العرفاء الرجال، ولقبت من أجل ذلك بـ (تاج الرجال)[1]، لتصبح مثالاً متألّقاً في عالَم التقوى.

الطريقة الإلهية

ورد في بعض ما ألّف في سيرة رابعة العدوية أنّها لما وُلدت لم يجد أبوها قطرات من الزيت يدهن به سرّتها، فطلبت منه زوجته أن ينطلق إلى جارهم فلعلّهم يجودون بقطرةٍ من السمن، وذهب الرجل ـ مع أنّه كان قد قطع عهداً على نفسه ألاّ يطلب من مخلوق شيئاً ـ وخرج إلى جارهم فطرق عليهم الباب فلم يسمع جواباً، فعاد وقال لزوجته ما سمعت جواباً، فبكت الأم ما شاء لها أن تبكي حتى هومت عيناها ونامت، فرأت رسول الله ﷺ يقول لها: **لا تحزني إن ابنتك هذه سيدة، وستشفع لسبعين ألف من أمتي**[2].

وتدور الأيام ويرحل أبوها عن الدنيا، وقد ضرب القحط الشديد أطنابه في البصرة وتغرّبت أخواتها كل في جهة وناحية كما سارت هي أيضاً وراء مصيرها، فرآها ظالم فأخذها جبراً وباعها بثمن بخس دراهم معدودة، وسامها الذي اشتراها سوء العذاب وكان يحمّلها من العمل ما لا تطيق.

وصادف أن اعترضها وغد وراودها عن نفسها، فلجأت إلى الله سبحانه تدعوه:

يا الهي غريبة أنا، يتيمة، وأسيرة... وإنك يا إلهي تعلم بحالي، ولا همّ لي إلاّ رضاك.

فسمعت نداءً يبشّرها بما لها من الكرامة عند الله؛ وهكذا ولجت رابعة الطريق إلى الله. ومن المؤكد أن هذا قد حصل بعد أن ذاقت رابعة حلاوة العبادة فكانت تغتنم الفرص لتنهل المزيد من هذا المعين العذب.

وقد جاء في سيرتها أيضاً أنّ سيّدها استيقظ ذات ليلةٍ من نومه وأطلّ من كوّة في بيته، فرأى رابعة ساجدة وهي تقول: **إلهي إنك تعلم أنّ قلبي مطيع لك وأن قرّة عيني**

---

(١) ريحانة الأدب: ١ ـ ٢: ٢٨.

(٢) تذكرة الأولياء: ٦٠.

في عبادتك، ولو كان لي من الأمر شيء ما غفلت عن عبادتك لحظة واحدة، ولكن ماذا بوسعي وقد جعلت عليّ من يملكني، وجعلته ربّي.

ولما سمع سيدها مناجاتها استدعاها وبشرها بالحرّية فانطلقت إلى البراري وعزمت على الحج[1].

أساتذتها

يمكن الزعم أن المصادر الرئيسية لم تورد ذكراً لأحد من مشاهير العرفاء يمكن أن يكون أستاذاً لها أو معلّماً، غير أنّ ماسنيون المستشرق الفرنسي يدّعي بأن الحسن البصري كان أستاذاً لرابعة العدوية، وأنها تلمّذت على يديه مدّة ليست قصيرة، ولكي يدعم ماسنيون نظريته هذه يميل إلى الرأي القائل بأن وفاتها كانت سنة ١٣٥ هـ، وذلك من أجل أن يجد تبريراً منطقياً يؤيّد ما يرمي إليه، فحسب تحقيقات ماسنيون ولد الحسن البصري سنة ٢١ هـ وتوفي سنة ١١٠ هـ، ولمّا كانت وفاة رابعة سنة ١٣٥ هـ[2]، فمن المعقول جداً أنّها حضرت مجالس الوعظ التي كان يعقدها، كما ذكر لقاءها بالصوفي الكبير رياح بن عمرو القيسي[3]، الذي شجّعها ورغّبها في ولوج الطريقة الإلهية، وأن تترك حياة الغفلة، وهذه اللقاءات يمكن أن ترقى إلى اعتبارها علاقة بين المريد وأستاذه، وقد أشار ماسنيون إلى أن رياح كان يؤكّد خلال تلك اللقاءات على رابعة أن تسلك الطريق الذي سلكه هو[4]، وقد استجابت رابعة لتوصياته والتزمت بها، فأمضت الليالي في العبادة، وكان تأثير رياح في رابعة قد بلغ حداً جعلها تنظر إلى الدنيا نظرة الزاهدين فيها. وهذه التحولات التي طرأت على روحها تعود إلى مواعظ المرشدين وتأملاتها خلال عبادتها في الليل.

---

(١) المصدر السابق: ٦٠ ـ ٦١.

(٢) شهيدة العشق الإلهي.. رابعة العدوية: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٣) المصدر السابق: ٢٢.

(٤) المصدر السابق.

أدوات العرفان لدى رابعة

تتجلّى المقامات العرفانية في العرفان التقليدي في النشاط العبادي الذي يتألّف من أدوات العرفان والتجارب العرفانية. وهذه الأدوات تختلف حسب اختلاف الأهداف وأنواع العرفان.

وبالرغم من أنّ العرفان التقليدي قد تشكّل بناؤه الأصلي في عصر رابعة، غير أنّ الوثائق التاريخية والمصادر التي أرّخت لحياة رابعة العدوية لم تورد شيئاً عن أدواتها وتجربتها العرفانية، وما ورد عن العرفان التقليدي آنذاك سواء في الأدوات أو التجارب هو ما يلي:

ـ **إحياء الليل**: وهنا تشترك المصادر المرتبطة بالعرفان التقليدي وعرفان رابعة العدوية في أنها كانت كثيراً ما تحيي الليل في العبادة حتى الصباح، وقد ذكر ابن الجوزي أنّ رابعة كانت تصلّي معظم الليل، فاذا طلع الصبح ربما هوّمت عيناها لتغفو في نوم خفيف حتى طلوع الشمس، فإذا طلعت الشمس نهضت من فراشها تنوح: يا نفس إلى متى النوم أفلا تصحين؟ قريباً ستنامين نومةً لا يقظة بعدها حتى ينفخ في الصور للنشور ويوم القيامة، وقد كان هذا ديدن رابعة إلى أن توفيت[١].

ومن المؤكد أنّ مصدر إلهام رابعة في هذا هو القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِياماً**﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿**تَتَجافى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضاجِعِ**﴾[٣].

كما يشكّل الدعاء أيضاً ركناً أساسياً، سواء الدعوات في صلواتها أو خارج الصلوات.

ـ **تلاوة القرآن الكريم**: والحقيقة أنّ تلاوة القرآن إذا ما أدّيت بشروطها فإنّها تلعب دوراً هاماً في تربية النفس. إنّ التلاوة الحقّة تعدّ الأرضية المناسبة لمخاطبة الإنسان ربه وخالقه، وقد ورد عن الصادقعليه السلام أنّ الله عزوجل أشار إلى ذلك في كتابه العزيز ولكن

---

(١) صفة الصوفي ٤: ٥٨، نقلاً عن شهيدة العشق الإلهي.

(٢) السجدة: ١٦.

(٣) الفرقان: ٦٥.

أكثر الناس لا يعقلون، ومن المؤكد أنّ العارفين يدركون تلك الحقيقة.

- **ذكر الموت**: وهو ما ركّزت عليه التعاليم القرآنية وجاء ذكره في الروايات الشريفة، لقد كانت رابعة كثيراً ما تذكر الموت. إنّ ذكرها الموت وأهواله من جهة، وحاجتها إلى الله عزوجل من جهة أخرى، قد أثّر في حركتها العرفانية وضاعف من سرعة هذه الحركة.

وقد جاء في سيرتها أنّها صنعت من القصب ما تنشر عليه أكفانها وكان ارتفاعهُ عن الأرض ذراعين، حتى لا يغيب ذكر الموت عن خاطرها، فكانت تنظر إلى الأكفان وتبكي، ويصل بها الخوف أن تأخذها الغشية وتغيب عن الوعي، فإذا فاقت وعادت إلى رشدها ووعيها تضرّعت إلى الله، وقد أثر ذلك في عرفانها لأنها كانت تستغرق في هذه الحالات وتبكي وتبتهل أثناء الصلاة[١].

ومن هنا يمكن الاستنتاج أن في ذكر الموت عاملاً في بث الروح وتلطيف النفس، فهو من أدوات العرفان في إضفاء روح عرفانية على الصلاة، فيما تلاوة القرآن تهب الصلاة وجهاً من العشق والوجل.

وقد ذكر المناوي في «طبقات الصوفية» أنّ كفنها كان معها على الدوام، وكانت تبكي على سجادة الصلاة، وربّما جرت دموعها كالماء[٢].

وذكر الموت لدى رابعة يكتسب أهميته لأنها تنظر إليه نظرة تختلف عن نظرات الآخرين، فالموت لدى العرفاء على أنواع ثلاثة - كما يقول الشبلي -: **الموت ثلاثة: الموت في الدنيا، والموت في العقبى، والموت في المولى، فمن مات في حب الدنيا مات منافقاً، ومن مات في حب العقبى مات زاهداً، ومن مات في حب المولى مات عارفاً.**

الحب والخوف عند رابعة العدوية

وفي رأي إمام العارفين سيدنا علي بن أبي طالب عليه السلام: أن على الإنسان أن يأمل

(١) شهيدة العشق الإلهي.. رابعة العدوية: ٤١.

(٢) المصدر السابق.

بالذي يخاف منه، وأن يلجأ إلى من بيده حياته وموته[١].

من هنا، يعيش العارف الكامل بحقّ بين حالتي الخوف والرجاء، فلا يغترّ بلطف الله وحبّه ولا ييأس من رحمته سبحانه، ولذا جاء في (**الروض الفائق في المواعظ والرقائق**): أنّ رابعة العدوية إذا حلّ وقت صلاة العشاء صعدت إلى سطح الدار وقد أحكمت إزارها وخمارها، وأتجهت إلى السماء في دعاءٍ ومناجاة وكانت تقول في مناجاتها: **إلهي أذارت النجوم، ونامت العيون، وغلّقت الملوك أبوابها وخلا كلّ حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك.**

ثم تسجد وتقبّل موضع السجود، فإذا حلّ السحر قالت: **إلهي! الليل قد أدبر، وهذا النهار قد أسفر، فليت شعري! أقبلت مني ليلتي فأهنأ أم رددتها عني فأعزى؟ فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني، وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبتك**[٢].

لقد انتهى الليل وجاء النهار ورابعة بين حالتي خوف وأمل، خوف من أنّ الله لم يتقبل منها عبادتها، ورجاء في رحمته وعفوه وعونه.. تلك هي حالة رابعة العدوية تقيم أفراحها وأتراحها ليبقى قلبها مشدوداً إلى الحبيب.

إنّ أهم ما قامت به رابعة في دنيا العرفان الإسلامي كان إدخالها مفهوم العشق الإلهي في العرفان، فمن خلال دراسة أدبيات عرفانها نكتشف ـ كما يقول مصطفى عبدالرزاق ـ تأسيسها لحالة الحب الإلهي إلى جانب الحزن السائد لدى المتصوفة[٣]، ومن هنا يعدّها عبدالرزاق إمام العاشقين، فقد امتزج حبها العرفاني بحزنها الصوفي وأضحت إماماً للعارفين المهمومين.

لقد اشتهرت رابعة بكثرة البكاء، وكان الخوف من الله يغمر كيانها بأسره، ويقال: إنها سمعت أحدهم يتلو القرآن، فما أن ورد ذكر النار حتى صاحت صيحة ووقعت

---

(١) طبقات الصوفية، عبدالرؤوف المناوي ١٤: ٤٣٢، بيروت دار صادر.

(٢) المصدر السابق: ٢٨.

(٣) أعلام النساء ١: ٣٧٠.

مغشيّةً عليها فاقدةً لوعيها. وكانت حالة الخوف الإلهي تغمرها فتقيم الليل بالعبادة والدعاء والمناجاة إلى أن يطلع الفجر[١].

وقد جاء في سيرتها أن أحدهم أراد إهداءها أربعين ديناراً تسدّ بها حاجتها، فبكت رابعة ونظرت إلى السماء وقالت: هو يعلم أني استحي منه أن أسأله الدنيا وهو يملكها، فكيف أريد أن أجدها ممن لا يملكها؟![٢].

وقد أضافت تجربة رابعة في العرفان مفردات لم تكن مألوفة لدى الصوفية قبلها؛ إذ أدخلت مفردات الجمال والحب وأكّدت عليها، فهي على خلاف المتصوفة الذين أعرضوا عن جمال العالم، راحت تسبح بعقلها وقلبها تتأمل هذا الجمال الذي هو إشعاع من جمال الحق، فالجمال الذي كان قلبها يطوف به لا يقتصر على الجمال الظاهري وإنما غاصت في جمال الباطن.

جاء في سيرتها أن خادمتها خاطبتها يوماً قائلة: أخرجي حتى تري آثار الله. فقالت رابعة: بل ادخلي حتى تري الله.

ومن أجل لقاء الله كانت رابعة تبكي بكاء العاشقين، وكانت حياتها البسيطة تعبيراً عن زهدها بالدنيا.

لقد كانت تجربة رابعة نقطة انعطاف في حركة التصوف الإسلامي الذي خرج على يديها من حالة الزهد الجاف الذي ينهض على الخوف والخشية إلى عرفان مفعم بالعشق والحب الإلهي[٣].

ومن كلماتها في الحب الإلهي ما يجعل المرء يضيع في ذلك القلب الطاهر المفعم بالحب، حبّ الإنسانية والخير للجميع: سأذهب وأشعل النيران في الجنان... وأفيض الماء في الجحيم، وأرفع هذين الحجابين عن طريق السالكين لينجلي أمام الجميع ذلك

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تراث الصوفية: ٥٢.

المعين، وتكون عبادة العابدين لا أملاً بالجنة ولا خوفاً من عذاب الجحيم[١].

والحب في تجربة رابعة ركن أساسي حيث الله عزوجل هو المحبوب والمؤنس، وقد نسب إليها هذا الغزل المفعم بالحب الإلهي، تقول رابعة:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي

وأبحت جسمي من أراد جلوسي[٢]

فالجسم مني للجليس مؤانسي

وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي[٣]

وبالرغم من أن رابعة العدوية كانت رائدة الحبّ في العرفان الإسلامي، لكن حبها لله وعشقها الذي تجلّى في تجربتها لم يُنسها الخوف والخشية من الله عزوجل.

ولذا جاء في سيرتها أنها كثيراً ما تبكي وتذرف الدموع وتغمرها حالة من الذهول وهي تقول: **استغفارنا يحتاج إلى استغفار**[٤]، وهذا ما يؤكّد عمق خشيتها من الله تبارك وتعالى ويعكس أوج معرفتها.

وفي توضيح العبارة آنفة الذكر يقول آية الله الشيخ جوادي الآملي العارف المعاصر: إنّ دعاء رابعة في الحقيقة ترجمة لدعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة، إذ يقول عليه السلام: (إلهي من كانت محاسنه مساوئ، فكيف لا تكون مساوؤه مساوئ؟!).

والمنـزلة التي بلغتها رابعة جعلتها تشعر بالغنى التام عن الناس، فكانت تردّ المنح والهبات التي تصلها وتقول: **مالي حاجة بالدنيا**. إنّ مصدر هذا الشعور الطافح بالغنى العرفاني هو حبها وعشقها الشديدين لله عزوجل وحالات الحزن والخوف التي تستغرقها من البارئ تعالى، ومع كل هذا فهي تنوح قائلة: **وا قلّة حزناه**. فرابعة في تجربتها العرفانية الفريدة كانت نتاج الحب والخوف والرجاء معاً.

---

(١) الحلبي، علي أصغر، معرفة العرفان وعرفاء إيران: ١٠٠.

(٢) عوارف المعارف: ١٠٧.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المرأة في مرآة الجلال والجمال: ٢٣٩.

من هنا، كانت تحرص دائماً على كتمان حسناتها، وتوصي الآخرين بستر أعمالهم الحسنة، كما يستر المرء سيئاته وذنوبه وآثامه، ذلك أن الجهر بالحسنات وإظهارها لن يجعل المرء في مأمن من التظاهر والرياء والتباهي وحب الثناء. يقول الشيخ جوادي الآملي: **إنّ رابعة من السيدات اللائي كنّ يحيين الليل بالعبادة، وقال بعضهم: كنت أدعو لرابعة العدوية رضوان الله عليها فرأيتها في عالم الرؤيا تقول: هدايا تأتينا على أطباق من نور.**

وربما أنّبت نفسها قائلة: **يا نفس! كم تنامين وإلى كم تنامين، يوشك أن تنامي نومة لا تقومين منها الاّ لصرخة يوم النشور. وكانت تناجي ربها في منتصف الليل قائلة: اللهي! ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، بل حباً لك وقصداً للقاء وجهك**[(١)].

وجاء في سيرتها: أنّ سفيان جلس عندها ذات يوم ومدّ كفّيه قائلاً: اللهم إنّي أسألك السلامة، فبكت رابعة، فقال سفيان: مالذي يبكيك؟ قالت: كلامك أبكاني، قال سفيان: ولمَ؟ قالت: **أما تعلم أن السلامة في الدنيا ترك الدنيا؟ وأنت بها مبتلى.**

وبالرغم من أن عرفان رابعة ينهض أساساً على الخوف من الله عزوجل، ولكن ذلك لم ينسها أيضاً الحب الإلهي.

سألها سفيان ذات مرّة عن أفضل ما يتقرب به العبد إلى ربه فقالت: **أن يعلم أنّه لا يحب أحداً في الدنيا والآخرة إلاّ الله.**

وفي عقيدة رابعة: أنّ أهل الحزن والخوف في الدنيا لا ينبغي لهم أن يذوقوا من حلاوتها شيئاً، وقد جاء في سيرتها أن سفيان قال في حضرتها: واحزناه. فقالت: **كذبت، لو كنت من أهل الحزن في الدنيا ما ذقت حلاوتها**[(٢)].

وكانت رابعة تنظر إلى مستقبلها في عالم الغد ـ إضافة إلى هواجس الخوف والحزن ومفارقة المحبوب ـ أن هناك ثلاثة أشياء تراودها: الخوف من لحظة الموت، وهل ترحل عن الدنيا في سلامة من دينها أم لا؟ وهل تؤتى كتابها بيمينها أم بشمالها؟ فإذا سيقت

---

(١) المصدر السابق: ٢٣٩ ـ ٢٤٢.

(٢) المصدر السابق: ٦١٣ ـ ٦١٤.

زمر أهل النار إلى الجحيم وسيقت زمر أهل الجنة إلى النعيم فمع من ستساق يومئذ؟![1].

وكانت رابعة كثيراً ما تترجم حالات الحزن إلى أشعارٍ رقيقة زاخرة بالحب والعشق، فتركت بذلك ميراثاً ثرّاً ينهل منه العارفون على مرّ الأيام[2].

وجاء في سيرتها أنّه عندما توفيت زوجة الحسن البصري بعث هذا الأخير رجلاً في خطبة رابعة فردّته، ومعه هذه الأبيات التي تقول فيها:

راحتـــي يـــا إخــوتي في خلــوتي ... وحبيبـــاً دائـــماً في حضرتـــي

لم يعـــد لي عـــن هـــواه عوضـــاً ... وهـــواه في البرايـــا محنتـــي

حيـــثما كنـــت أُشـــاهد حســـنه ... فهـــو محـــرابي إليـــه قبلتـــي

قــد هجــرت الخلــق جمعــاً أرتجــي ... منــه وصــلاً فهــو أقصــى منيتــي[3]

مناجاة رابعة

ودعوات الإنسان على نوع من المعرفة بالنفس الإنسانية وبارئها سبحانه وتعالى، لأنّ الإنسان يكشف بدعائه عن معرفته بحاجاته وينتظر من الله سبحانه أن يجيبه ويستجيب لدعواته.

من هنا، يتسامى دعاء العارفين إلى أن يصل مرحلةً تقول فيها رابعة: **إلهي ما قسمت لنا في الدنيا فاجعله لأعدائك، وما قسمته لنا في الآخرة فاجعله لأوليائك**[4].

ومن وجهة نظر العرفاء: إنّ ذات الله رحمة، وقد غلبت رحمته ورأفته على سائر صفاته؛ وعلى أساسٍ من هذه المعرفة كانت رابعة تقول: **إلهي إن رميتني في النار لأبوحنّ بسرّ تفرّ به النار عنّي**[5].

وإذا ما تعرّفنا على الغاية النهائية للعرفان، وهي لقاء المحبوب فسوف نسبر المعاني

---

(١) تذكرة الأولياء: ٨٠.

(٢) Encydopaedia of the modren Islamic world VOL 4.P.328

(٣) شهيدة العشق الإلهي.. رابعة العدوية.

(٤) غني قاسم، تاريخ التصوف ٢: ٣٢.

(٥) المصدر السابق: ٣٣ ـ ٣٤.

الحقيقية للدعاء العرفاني، ذلك أن أقصى ما يرجوه العارف هو وصل المحبوب. وهكذا كانت رابعة العدوية، فقد كان جلّ ما تريد هو لقاء الحبيب، لقد كانت أمنية رابعة في الدنيا ذكر الله الحبيب وفي الآخرة لقاؤه، ولهذا سلّمت قيادها للمحبوب وانقادت لمشيئته[١].

ولم يكن هذا الهدف ليتحقق إلاّ بالعبادة، والعبادة لا تُقبل إلاّ ومعها قلب سليم، من أجل هذا كانت تتضرّع إلى الله أن يجعل لقلبها حضوراً في الصلاة أو يتقبّل الصلاة بلا قلب.

ومن خلال التأمّل في مناجاتها ودعواتها نكتشف أنّها وبالرغم من الخوف والخشية التي تعاني منهما، كان هناك من الأمل والرجاء ما يدخل الطمأنينة في قلبها المهموم، لقد كانت واثقةً بأنها وإن كانت تستحقّ العذاب ولكن الله تبارك وتعالى أكرم من أن يعذّبها أو يلقيها في سواء الجحيم، وكانت في الليل تتساءل والنجوم تسطع في أغوارها السحيقة: **إلهي هل تحرق بالنار قلباً أحبك؟** ومرّة سمعت هاتفاً يقول: **لا تظنّي بربك سوءاً إنه هو الرحمن الرحيم**[٢].

ولم تكن رابعة لتخشى شيئاً سوى الطرد من ساحة الحبيب والبعد عن أولياء المحبوب.

فكانت تتمتم وهي في طريقها إلى مكة حيث بيت الله الحرام: **الحج هنا في الفؤاد، فخذه إليك يا ربّي فليس لي غاية سواك**[٣].

وينقل أنها في طريقها إلى الحج ذات مرّة رأت وسط البوادي الكعبة قادمة لاستقبالها، فهتفت بالمحبوب: أُريد ربّ البيت لا البيت، لأنه عز من قائل يقول: **(من تقرّب إلي شبراً تقرّبت إليه ذراعاً)**[٤].

ولم تكن كلمات رابعة ـ لا سمح الله ـ حطّاً من شأن البيت العتيق، ولكنها كانت

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر الرسالة القشيرية.

(٣) تذكرة الأولياء: ٧٤.

(٤) المصدر السابق: ٧٥.

تكشف عما يضطرم في قلبها من شوقٍ للقاء المحبوب، فليس هناك مكان في قلب رابعة لأحد ولا لشيء سوى الله.. الله وحده.

أقوال كبار العلماء والعرفاء في رابعة العدوية

يمكن القول: إنّ رابعة العدوية ارتقت إلى مكانة رفيعة في تقواها وعبادتها ما جعلها تأتي بعد المعصومين عليهم السلام.

يقول عمر رضا كحالة صاحب كتاب (أعلام النساء) عن شأن رابعة ومنـزلتها: **صوفية كبيرة وعابدة شهيرة، تمكّنت في معرفة دقائق التصوف مكاناً علياً**[1].

وقال سفيان الثوري: **لا أجد من أستريح إليه إذا فارقتها**.

وقال ابن الجوزي عنها: **كانت فطنة، ومن كلامها الدال على قوّة فهمها قولها: استغفر الله من قلّة صدقي في قولي: أستغفر الله**[2].

وقال ماسنيون ـ الذي كان صاحب نظر في التصوف الإسلامي ـ في رابعة العدوية ورابعة القيسية: **هاتان الزاهدتان كلتاهما من أتباع مذهب الحسن البصري، وكان تحمّسهما لحياة الزهد مؤدياً إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة وإلى البحث في فروض دقيقة في العمليات والعقائد، ورابعة تعتبر عند الباحثين في أُمور الولاية والأولياء أعظم ولية**[3].

وقال مصطفى عبدالرزاق: وعندي من التعسّف أن ينسب إلى رابعة العدوية وصاحبتها رابعة القيسية التصدّي لمعالجة دقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية. ثم قال: السيدة رابعة هي السابقة إلى وضع قواعد الحبّ والحزن في هيكل التصوف الإسلامي، وهي التي تركت في الآثار الباقية نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وعن حزنها، وأن الذي فاض به بعد ذلك الأدب الصوفي من شعر ونثر في هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية، إمام العاشقين والمحزونين في الإسلام.

---

(١) أعلام النساء ١: ٣٦٨، دمشق الطبعة الهاشمية.

(٢) المصدر السابق ٣٦٩.

(٣) المصدر السابق.

هكذا عاشت رابعة دائمة السير إلى الله محبوبها الوحيد، لا تهدأ ولا يقرّ لها قرار... وكيف لها ذلك وهي القائلة: **محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه.**

رحيل رابعة

يختلف مفهوم الموت لدى العرفاء، فيكتسب معنى جديداً عندما يكون الموت في العشق لقاءً مع المحبوب ووصلاً بالحبيب، ومن أجل هذا هتف مولوي جلال الدين الرومي وقد شعر بدبيب الموت يسري في بدنه ونداءه يحفّ به، لأن الموت لدى مولوي هو فراق المحبوب، أمّا الحياة الحقيقية فإنّها تبدأ مع لحظة الموت الطبيعي للانسان:

اقتلوني اقتلوني ياثقات　　　إنّ في قتلي حياة في حياةِ[1]

فحياتي دون حبّي هو موتي　　　ومماتي مع حبّي هو أقصى أُمنياتي[2]

وهكذا كانت رابعة، فقد استقبلت الموت استقبال الحبيب لحبيبه، وعندما حضرتها الوفاة دعت خادمتها «عبدة» وقالت: **يا عبدة لا تؤذني[3] بموتي وكفنيني في جبتي. جبة من شعر كانت ترتديها وتمضي الليل في العبادة[4].**

وفعلت عبدة ما أمرت به سيدتها، وأغمضت رابعة عينيها في إغفاءة طويلة وارتسمت على وجهها ابتسامة مشرقة..

لقد بلغت العاشقة غايتها في ظلال الأبدية وفي أفياء عشق خالد لا يعرف الزوال.

ففي سنة ١٣٥ هـ رحلت رابعة ودفنت في بيت المقدس[5]، وهناك من قال: إنها توفيت سنة ١٨٥ هـ ودفنت في قبرها في القدس الشريفة، وقبرها كان مزاراً لأهل السلوك والعرفان[6].

---

(١) مولوي، جلال الدين، المثنوي المعنوي، الكتاب الثالث، البيت: ٣٨٣٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) لا تؤذني: أي لا تعلمي أحداً بوفاتي.

(٤) تراث الصوفية: ٥٢.

(٥) أعلام النساء ١: ٣٧٠.

(٦) رياحين الشريعة ٤: ٢٥٣.

الفصل الثاني

الفقه الإسلامي وقضايا المرأة

محاولات في النقد والتجديد

الفقه الإسلامي وحقوق المرأة
رصد الدوافع والمنطلقات

الشيخ محمد مجتهد شبستري(*)

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

الحقوق الطبيعية والحقوق التاريخية

۞ يتضمّن الفقه الإسلامي ـ كما تعلمون ـ اختلافاً في الحقوق بين المرأة والرجل، يرتبط بمجالات متعدّدة كالطلاق وحقّ الحضانة، ومسؤولية الأسرة، والقضاء، والإرث.. برأيكم ما هي المقدّمات المفروضة مسبقاً والأسئلة المثارة سلفاً التي اعتمد عليها الفقهاء في استنباط الأحكام الفقهية المتعلّقة بالمرأة؟

۞ لدى الفقهاء فتاوى مختلفة فيما يرجع إلى النظام الحقوقي للأسرة، وهذه الفتاوى تعتمد بشكل مسلّم على فرضيات وآراء مسبقة، وما يترقّبه هؤلاء من الأحكام الدينية، نعم، هذه الفرضيات المسبقة لا تختصّ بالفقهاء، بل يمكن لنا ـ بشكل عام ـ تقسيم أصحاب الرأي في التشريعات الإنسانية جميعها، سواء على مستوى نظام الأسرة أو النظام السياسي أو النظام الاقتصادي، إلى فئتين:

(*) من أبرز رموز الحركة الفكرية الإصلاحية في إيران، اشتهر بنظرية تعدّد القراءات الدينية، وبنقده على نظريات حقوق الإنسان في الإسلام.

الفئة الأولى: وتسعى إلى اعتبار هذا النظام هو النظام الطبيعي، أي ـ وبحسب تعبيرهم ـ نظام الخلقة، ويرى هؤلاء أنّ الأسرة تملك نظاماً طبيعيّاً، وتقسيم الوظائف داخل الأسرة وخارجها يأخذ شكله وفقاً لهذا النظام الطبيعي، وهذا يعني ـ في الحقيقة ـ أنّه لابد وأن تكون الحقوق المعطاة جميعها للرجل والمرأة أو المسلوبة عنهما تابعةً لهذا النظام الطبيعي.

ولا يختصّ هذا النمط من التفكير بدائرة الأسرة، بل ينتقل إلى الدوائر الأخرى، فمثلاً في الدائرة السياسيّة، يتحدّث أنصار هذه المدرسة عن تبعيّة النظام السياسي السويّ للنظام الذي يأخذ فيه كلّ فرد مكانه الطبيعي، ويشبّهون النظام السياسي بالنظام الحياتي الذي يوزّع فيه العمل بين الأعضاء، فلابدّ لكلّ واحدٍ أن يقوم بوظيفته الخاصّة به حتى يتمكّن الكائن الحيّ من الاستمرار بالحياة.

وطبقاً لهذا المنطق، يتوصّل أنصار هذا الاتجاه إلى نتيجة تتحدّد على أساسها الفئة التي تمثل قلب النظام السياسي، وتلك التي تمثل الرأس أو اليد أو القدم، وقس على ذلك.

ويتبنّى بعض فلاسفة المسلمين هذا الرأي، كجلال الدين الدواني والخواجة نصير الطوسي؛ فيرون أن للمجتمع والأسرة بناءً طبيعيّاً لابدّ لنا من اتباعه، ومع علمهم بوجود أنظمة متعدّدة للأسرة في تاريخ البشرية، لكنهم يذهبون إلى وجود نظام طبيعيّ واحد وصحيح لابد أن يسير المجتمع على أساسه؛ وبهذا يتناغم النظام الأُسري مع سائر البناءات الاجتماعية في عالم الخلقة؛ وعلى هذا الأساس سوف تكون الأشكال الأخرى من العلاقة بين الرجل والمرأة ومن النظام الأُسري انحرافاً عن النظام الطبيعي.

لقد تبنّى الكثيرون هذا النمط من التفكير، واعتقدوا أنّ حقوق الرجل والمرأة وواجباتهما لابدّ وأن تتلاءم مع هذا النظام الطبيعي، كما اعتبروا نظام الأسرة أساس أيّ نظام حياتي اجتماعي، ولذا رأوا ضرورة تطابق الأنظمة السياسية والاقتصادية وغيرها مع النظام الأسري.

الفئة الثانية: ومقابل هذا النمط، ثمّة نمط آخر من التفكير لم يحظ برواجٍ فيما مضى،

لكن الكثيرين في العصر الحاضر يتبنّونه، ويرى هؤلاء أنّه لا فائدة في البحث عن نظامٍ طبيعي إنساني في الحياة الاجتماعية، لكي نفتّش عن نظامٍ طبيعي للأسرة قائمٍ على البناء الجسدي والنفسي للرجل والمرأة، وما يُقام من أدلّة لإثبات وجود مثل هذا النظام لا يكفي للإقناع؛ فلا يمكننا الحديث عن أنظمة إنسانية ثابتة، سواء في السياسة أو الاقتصاد أو الأسرة؛ فأسئلة مثل: هل الشكل الفلاني للأسرة هو الأفضل، أو أنّه أحد الأنواع المتصوّرة لتنظيم العلاقات بين الرجل والمرأة؟ على أيّ أساس ينبغي تنظيم حقوق المرأة والرجل؟.. مثل هذه الأسئلة ذات أجوبة مختلفة في العصور المختلفة.

وعلى أيّة حال، ينطلق هذا المنهج الجديد من نوعٍ من القراءة التاريخية لموضوعة الأسرة وأصل العلاقة بين الرجل والمرأة، ويعتقد أنّه من اللازم في كلّ عصرٍ وزمان إعادة الحديث عن تحديد النوع الأنسب للنظام الاجتماعي والأسري؛ بغية تحديد ما يمكن أن يكون أساساً للحياة المشتركة، ومن ثمّ تحديد الحقوق وتعيين نوع التوزيع في العمل، وبعبارة أخرى: تحديد النظام العادل إذا كانت العدالة هي المعيار النهائي للحكم.

إذن، هناك قراءتان للنظام الاجتماعي، ومن ضمنه النظام الأسري، وكما ذكرنا تتحوّل القراءة الثانية إلى تفكير نشط وفاعل عندما تجري مطالعة الحياة الإنسانية بعين تاريخية.

وعليه، يأتي السؤال عن قراءة الفقهاء لنظام الأسرة وكيف تتكوّن وتتبلور؟ وما هي الفرضيات المسبقة التي تمّ على أساسها استنطاق الكتاب والسنّة وممارسة العملية الاجتهادية؟

إن أبحاث الفقهاء تدلّ على أنّهم كانوا ينزعون دوماً ناحية وجود نظامٍ طبيعيّ للأسرة، ولسنا بحاجة لكثير توغّل؛ إذ تكفي إطلالة عابرة على آثار بعض المفكّرين المتأخرين؛ لنجد الصورة عينها للعلاقة بين الرجل والمرأة التي كان القدماء قد بنوا عليها تصوّراتهم، فأمّهات ما ذكره المطهري ـ مثلاً ـ في كتاب: نظام حقوق المرأة في الإسلام، وما صوّره هناك من نظام طبيعي، متطابقٌ مع الصورة التي رسمها القدماء.

۞ ما هو دور الرجل والمرأة عند القدماء وفق النظام الطبيعي التقليدي الذي تصوّروه؟

۞ بشكلٍ مجمل، يمكن القول: إنّ القدماء كانوا يرون المرأة موجوداً وظيفته الأولى الحملُ والولادة لحفظ النسل الإنساني، وفي واقع الأمر، نرى الكثير من الحقوق المعطاة للمرأة أو المسلوبة منها قائمٌ على هذه الرؤية، وأنّ الأسرة هي الأساس لقيام الأنشطة الاجتماعية جميعها، ويرى القدماء أنّ الرجل موجود صانعٌ للحضارة، ومدير للمجتمع، تقع على عاتقه وظيفة القيام بالأعمال الكبرى، ومسؤوليّة رقيّ الحياة الإنسانية، أمّا المرأة فوظيفتها حفظ المؤسّسة التي تمنح الرجل القدرةَ على القيام بهذه الأعمال الاجتماعية الكبرى؛ لأنّ هذه المؤسّسة إن لم تكن فلن يوجد المجتمع حتى يتمّ السعي من قِبَل أفراده إلى بناء الحضارة، والصناعة، والعلم، والفلسفة.

لم يكن يجول في خاطر هذا الفريق أبداً أن تخرج المرأة من إطار الأسرة لتجد لها دوراً في المجتمع، وهو ما كان متطابقاً تماماً مع البناء السياسي الاجتماعي للمجتمع آنذاك؛ فلم تكن المرأة شريكةَ حياة للرجل، بل كانت وظيفتها التخفيف من ضغوط الحياة الإنسانية ومشاكلها عنه، والسير بهذه لتوفير الظروف لرجل الأسرة كي يقوم بالدور الكبير الملقى على عاتقه.

۞ يرى بعض القدماء الرجلَ إنساناً من الدرجة الأولى، والمرأة إنساناً من الدرجة الثانية، بل يعتقد بعضهم أنّ المرأة تفقد بعض الخصوصيات الإنسانية؛ فهل لهذا التفكير من رواج لدى أنصار النظام الطبيعي؟

۞ لو أردنا تحليل دور المرأة في السابق، فسنواجه مسائل متعدّدة تبعث على الأسف؛ فقد كان الإفراط في بعض المجتمعات يصلّ حدَّ اعتبار المرأة موجوداً لا يتمتع بالروح الإنسانية، وبعض من كانت لديه رؤية إنسانية كان يذهب إلى التفكيك، فيعتبر الرجل والمرأة كليهما إنساناً، بيد أنّه عندما كان يصل الأمر إلى الحديث عن الحقوق وتقسيم الواجبات تتغيّر اللغة لتُشاد الحقوق على أساس البناء الطبيعي للرجال والنساء؛ ونتيجة ذلك ـ سواء كانت مقصودةً أم لم تكن ـ أن تصبح المرأة في الفعل

والانفعال الاجتماعي إنساناً من الدرجة الثانية.

۞ ذكرتم أنّ أنصار القراءة التقليدية يتبنّون النظامَ الطبيعي للأسرة، ويؤكّدون ـ بشكلٍ متكرّر ـ على الاختلاف الجسدي والنفسي بين الرجل والمرأة، فهل تُنكر القراءة المقابلة التي لا تتبنّى النظام الطبيعي هذا الاختلاف؟

۞ لا يُنكر أنصار القراءة التاريخية الاختلافات الجسدية والنفسيّة بين الرجل والمرأة، لكنّهم يختلفون مع غيرهم في منشئها ومنطلقها؛ فمن يعتقد بأنّ هذا الاختلاف نتيجٌ للتطور التدريجي للإنسان لا يمكنه أن يوافق على البناء الطبيعي؛ ذلك أنّ معنى التكامل التاريخي أن يكون هذا التكامل قد حصل دون تخطيطٍ مسبق؛ فالنظرية الأولى تذهب إلى أنّ الاختلافات القائمة راسخة، وهي نظرية ثبات الأنواع، أمّا نظرية التكامل ـ وهي النظرية الثانية ـ فترى أنّه يمكن أن يكون للموجودات ألف نوعٍ وشكل.

يعتقد أصحاب نظرية التكامل التاريخي أنّ هذا الاختلاف ـ سواء كان جسديّاً أو نفسيّاً ـ إنّما وقع نتيجة التطوّر التاريخي، وأنّه وإن اتخذ شكله الحالي فعلاً بيد أنّه ما زال يقبل التغيير والتحوّل والصيرورة، فيمكنه أن يتخذ أشكالاً أخرى من الحياة الأُسرية، ونوعاً آخر من توزيع العمل ونظام الحقوق، وهذا ما يقلّص ـ بشكل تدريجي ـ التفاوت لصالح العدالة والمساواة في الحقوق، نعم لا ينبغي أن يصل الأمر إلى حدّ سقوط أصل النظام الأسري.

۞ نعود من جديد للحديث عن المفروضات المسبقة، وما ينتظره الفقهاء والمتكلّمون المسلمون، وتأثير ذلك على صدور الأحكام الفقهية والآراء الكلامية، وأنّ التنوّع في هذه الفرضيات المسبقة هل يمكنه أن يوجب تنوّعاً في الأحكام والآراء؟

۞ لا شكّ في أنّ من الفرضيّات المسبقة لدى الفقهاء المسلمين كون نظام الأسرة نظاماً طبيعيّاً، وأنّ هذا النظام له شكلٌ خاص، وبعبارة أخرى: هناك نوع واحد من نظام الأسرة يستحقّ نعته بالطبيعي، وهو الذي يوجب تقسيماً خاصاً للحقوق والواجبات. وقد قام الفقهاء ـ ضمن هذا التصوّر ـ بمطالعة الأحكام الموجودة في

الكتاب والسنّة، فبنوا على افتراض أنّ الله عز وجل لا يمكنه ولا يريد إصدار أحكام تتعلّق بالأسرة، تقع على خلاف النظام الطبيعي لها، وهو النظام الذي خلقها عليه.. والنتيجة أنّهم اعتبروا الأحكام المبيّنة في الكتاب والسنّة تعبيراً عن الوضع الطبيعي للأسرة، وأنّها صدرت في صدر الإسلام دائمةً لا تقبل التغيير ولا التبديل.

لقد اعتبروا وظيفتهم ـ في افتراضٍ مسبق آخر ـ البحثَ عن قانونٍ أبدي؛ وعلى أساس هذا النوع من الفرضيات المسبقة لم يخطر في ذهن أحد على امتداد التاريخ وإلى عصرنا الأخير إمكان تغيير هذه الأحكام، لكن بعد ذلك، وبحكم الضرورة، حدثت سلسلة تغييرات اجتماعية وثقافية في المجتمع الإسلامي، ومنه مجتمعنا (الإيراني)، فغدا من الواضح أنّ التمسّك بطريقة التفكير القديمة قد أفضى إلى الوقوع في العديد من المشاكل، الأمر الذي أوجد مجموعة تدبيرات داخل النظام الفقهي الحقوقي؛ ممّا أدّى إلى الخروج من ظلمٍ واضح للمرأة؛ فمثلاً وضعت في وثيقة الزواج اليوم مجموعةٌ من الشروط التي يرجع مضمونها إلى مراعاة بعض الحقوق المناصرة للمرأة، كالشرط الذي ينصّ على حقّها في المطالبة بالطلاق في حالات خاصّة.

۞ بنظركم، هل تفي هذه التدبيرات المؤقتة للقيام بتغييرٍ أساسي في هذه الخلفيات الفكرية المسبقة، ومن ثمّ رفع الاختلاف الحقوقي بين الطرفين في عالمنا الإسلامي المعاصر أم أن الأمر يحتاج إلى سعي أكبر وجهد أوسع؟

۞ ذكرت سابقاً ـ وفي أكثر من مناسبة ـ أنّني أعتقد أن هذه التغييرات الجزئية الداخلية لا تكفي، نعم لا أريد أن أقول: إنها عاجزة عن معالجة الثغرات الموجودة، بل أرى أنّ من المفترض بنا التركيز على التربة التي تقوم عليها هذه الثغرات، ومطالعة الكتاب والسنّة مطالعةً تاريخية.

القراءة التاريخية للدين وتأثيرات منظومة الحقوق النسوية

۞ ما هو رأيكم بالقراءة التاريخية للدين؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هو تأثير ملاحظة نمط تكوّن الدين وتكامله في إدراكنا للأحكام الدينية، ومن جملة ذلك الأحكام الناظرة إلى المرأة؟

۞ قبل أن أجيب على سؤالكم أريد أن أذكر حادثةً تذكّرتها الآن عن الشهيد السيد محمد باقر الصدر، فقبل حوالي الأربع والعشرين عاماً سافرتُ إلى العراق، وذهبت لزيارة السيّد محمد باقر الصدر، وجرى حديثٌ بيني وبينه، وكان من المجتهدين المستنيرين، وقد تعرّضت في حديثي معه للمسائل المتعلّقة بحقوق الرجل والمرأة، محاولاً معرفة رأيه في هذا الموضوع، وقد ذكر لي ـ بشكلٍ صريح ـ أنّ الزمن الذي كان للمرأة فيه حقوقٌ أقلّ من الرجل، كانت المسؤوليّات الحياتية الكبرى ـ وضمن ذلك مسؤولية الأسرة ـ تقع على عاتق الرجل. وقد كان البناء الاجتماعي يقتضي ذلك، وقُدّمت للرجل مجموعة من الخصوصيات بنحو تتلاءم مع هذا البناء الاجتماعي، وقد حُرمت منها النساء، قال لي الصدر ذلك بعبارة أخرى: إذا تقرّر اليوم أن تكون المرأة (شريكة حياة) بالنسبة للرجل، لا أمينةً على حياته الخاصة فلا بدّ أن تتغيّر الأحكام الفقهية بنحوٍ يتناسب مع هذا التغيير، وضمن حديثه تعرّض الشهيد الصدر لمسألة كون الرجل رأسَ الأسرة، وقال: إنّ هذا في فرض كون الرجل حاملاً على عاتقه بشكلٍ فعليّ تمام المسؤوليات العائلية، أمّا لو كان الواقع ينحو باتجاه عملية تقسيم المسؤوليّات بين الرجل والمرأة، فلا يمكن أن يكون الرجل وحده رأسَ الأسرة، لقد كان يعتقد أنّ دور المرأة إذا كان هو المشاركة الفعّالة في التنمية الاجتماعية، أي تنمية النهضة الإنسانية إلى جانب الرجل، فلا بدّ وأن يكون لها من الحقوق ما يتناسب مع هذا الدور الموكل إليها.

لا أتصوّر أنّه بالإمكان تشييد دليلٍ محكم على وجود سلسلة من الأنظمة الطبيعية ـ أعمّ من النظام السياسي والاقتصادي والأسري ـ في هذا العالم بنحو يتناسب مع دور الخلق، بل هناك أدلّة تدلّ على العكس من ذلك تماماً، فلا يمكننا اعتبار النظام الطبيعي فرضيةً مسبقة مسلّمة يُعتمد عليها عند مطالعة الكتاب والسنّة، ومعنى ذلك أنّه لابد من تغيير نظرتنا للأمور، وقراءة الكتاب والسنّة قراءةً تاريخية.

علينا أن نسأل أنفسنا: ما الذي كان يريد النبيّ أن يؤدّيه من خلال الكتاب والسنّة في ذلك العصر، وضمن الظروف التاريخية والاجتماعية الخاصّة آنذاك؟ لابدّ وأن نجد تفسيراً لما كان يقوم به، فماذا كان يريد أن ينجز ويحقّق؟.

نعم، لا شكّ لدينا بأنّه قد قام بمجموعةٍ من التغييرات على مستوى حقوق النساء، لقد صنع مجموعةً من التغييرات في وضع المرأة القائم، ومن هنا يلزمنا البحث عن المقاصد التي قام لأجلها بما قام به، أي فهم حقيقة ما قام به، وأنّه إلى أيّ اتجاه كان يسير بالمجتمع؟ وما هي التغييرات التي أحدثها مقارناً بما كانت الحال عليه فيما مضى؟

لقد بدّل النبي بعض الأحكام الظالمة بحقّ المرأة في ذلك العصر، فأخرجها من ظلم ذلك العصر إلى عدله؛ فأقرّ تملّك المرأة، وحدّد حرية الرجل في تعدّد الزوجات، وعدّل أحكام الإرث و.. والخلاصة: إنّ ذلك النوع من عدم المساواة الذي كان موجوداً في ذلك المجتمع سار به نحو العدالة بنحو يتناسب وظروف ذلك الزمان، ولو سرنا بهذا النوع من الفرضيات المسبقة فسيعني ذلك أنّ هذا المقدار من التغييرات التي أحدثها النبي، لا تمثل التغيير النهائي الممكن، فتلك التغييرات هي التي كانت ممكنةً وقد تمّت، والرسالة الأساسية التي تؤدّيها تلك التغييرات هي أنّه لابدّ من السعي لرفع الأنواع الأخرى لعدم المساواة ممّا فرض على المرأة على مرّ التاريخ، هذه هي الرسالة العامّة التي حملها النبي.

وعلى هذا الأساس، وضمن ملاحظة هذه الرسالة العامّة لابدّ وأن نجيب عن سبب اللامساواة القائم في الحقوق اليوم، ما هو الواقع الاجتماعي الذي نعيشه؟ وما هو الواقع الاقتصادي الحالي؟ وما هو الأمر الذي تفرضه علينا العدالة اليوم؟ لابد لنا أن نتحرّك من منطلق العدالة لتعديل الأحكام الموجودة، وهذا عملٌ اجتهادي يتطابق مع رسالة الوحي.

۞ تعتقدون أنّه يفترض الانطلاق من العدالة، ألا نواجه هنا معضل اختلاف مفهوم العدالة وتعريفها؟

۞ يلزم تعريف العدالة في كلّ عصر، إنّنا لا نملك تعريفاً ثابتاً لها، ليس فيما يرجع إلى أحكام الرجل والمرأة فحسب، بل للنظام السياسي والاقتصادي أيضاً، إنّ تعريف العدالة في كلّ عصر شأنٌ موكولٌ للإنسان؛ فلابدّ له من تحديد تعريف لها، وأقصى ما يمكن أن يقال هو: إنّ العدالة إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه، لكنّ هذا التعريف عام، فلابد في كلّ عصرٍ من تحديد أيّ أنواع النظام الاقتصادي، والأسري، والسياسي يمكنه أن

يقدّم لأفراد المجتمع حقوقهم. وبعبارةٍ أخرى، أن يضع الفرص أمام الجميع بشكلٍ متساو، في نظام الأسرة وغيره، ووظيفة رجال الفكر هنا السعي لمعرفة مواطن عدم المساواة، فلابدّ لهم ـ عبر التوسّل بالأدلة ـ من تحديدها ليتمكّنوا من الاقتراب من تعريف العدالة.

وما أراه هو أنّنا بدل الاعتماد على النظام الطبيعي لرفع عدم المساواة الموجود بين الرجل والمرأة، لابدّ لنا من العمل على تحليل مفهوم العدالة المرتبط بنظام الأسرة.

الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر

المواقف من مسألة المرأة

الشيخ مهدي مهريزي(*)

ترجمة: حيدر حب الله

مسألة المرأة إبّان الحركة الدستورية وقبلها

لتحديد دراستنا هنا نتعرّض لمدخل هام يحتوي نقاطاً:

أولاً: تعود مسألة المرأة في إيران إلى عصر الحركة الدستورية (١٢٨٤ ـ ١٢٨٩هـ. ش / ١٩٠٥ ـ ١٩٠٩م)، وقد كان للوعي الناهض بأفكار العالم الجديد إلى جانب الحركات البنيويّة وتحوّلاتها دور رئيس في طفو موضوعة المرأة إلى الواجهة، وقد أدّى هذا الوعي الجديد والارتباط الناشئ إلى ظهور موجات من النقد تناولت بعض التصوّرات الدينية والمعتقدات التراثية التقليدية، وذلك في أوساط الشرائح الجديدة التي بدأت بالظهور في المجتمع.

وإذا أخذنا مثالاً على ما نقول، أمكننا تسليط الضوء على ما كتبته تاج السلطنة (المولودة: ١٣٠٤هـ)، ابنة ناصر الدين شاه القاجاري، في مذكّراتها التي حملت عنوان: «مذكّرات تاج السلطنة»، والتي كتبتها عام ١٣٤٣هـ، فقد تعرّضت تاج السلطنة إلى

(*) أستاذ جامعي، ورئيس تحرير مجلّة علوم الحديث الفارسية، من أبرز المساهمين في دراسة قضايا المرأة وفي مشروع فلسفة الفقه مع الدكتور ملكيان، له مؤلفات عدّة في الحديث والفقه و...

الموضوعات الجديدة حول المرأة.

إنها تقول: «لو كانت النساء في هذا البلد أحراراً كسائر البلاد والممالك، وحازت على حقوقها، واستطاعت النفوذ إلى أمور البلاد والسياسة الداخلية، وترقّت في المناصب والإدارات، فإنني لا أرى ـ يقيناً ـ سبيل ترقيها في أن تغدو وزيرةً، تماطل وتتلاعب بحقوق الآخرين، وتأكل أموال المسلمين، وتبيع الوطن العزيز.. ومع الأسف الشديد فقد فصلت النساء الإيرانيات عن نوع الإنسان، وغدون من صنف البهائم والوحوش، إنهنّ يعشن حياتهنّ من الصبح حتى الليل في سجنٍ مليء باليأس والقنوط، ويعانين من ضغوطات صعبة، إنهنّ يقضين عمرهنّ في التعاسة والشقاء»[١].

كما تكتب في موضعٍ آخر تقول: «تتألّف حياة النساء الإيرانيات من أمرين: أحدهما أسود معتم، وثانيهما أبيض مشرق، فعندما يخرجن إلى الحياة الدنيا يلبس لباس العزاء الأسود، أما عند الموت فيرتدين الكفن الأبيض، وحيث إنني واحدة من تلك النساء فإنني أرجّح ذلك الكفن الأبيض على تلك الهياكل الموحشة، إنني أرفض دائماً ذاك اللباس»[٢].

وتشرح تاج السلطنة مسؤولية المرأة الإيرانية فتقول: «إنها استرداد حقوقهنّ مثل النساء الأوروبيات، وتربية الأطفال، ومساعدة الرجال مثل النسوة الأوروبيات، والعفة والطهارة، وحبّ الوطن، وخدمة الإنسان، وطرد الكسل والخمول، والرقود في البيوت، مع رفع النقاب»[٣]، وأيضاً: «إن حجاب المرأة هو خراب الوطن والبلاد، والفساد الأخلاقي، وعدم التقدّم في تمام الأعمال»[٤].

وإضافةً إلى الجهود النظرية في هذه المرحلة، ثمّة جمعيات ومؤسسات نسوية ظهرت أيضاً مثل: جمعية حريّة النساء (١٩٠٧م)، ونقابة النسوان الغيبيّة (١٩٠٧م)، وجمعية

---

(١) خاطرات تاج السلطنة: ٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ٩٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٠١.

مخدَّرات الوطن (١٩١٠م) و..[١].

كما شهدت هذه الفترة ظهور نشريّات ودوريات خاصّة بقضايا المرأة، مثل: دانش (العلم)، شكوفه (البرعم)، زبان زنان (لغة النساء)، نامه بانوان (رسالة السيدات)، عالم نسوان (عالم النساء)، جهان زنان (عالم النساء)، جهان نسوان وطن خواه (عالم النساء الناشدات للوطن)، مجلّة نسوان (مجلّة النساء)، مجلّة سعادت نسوان شرق ودختران إيران (مجلة سعادة نساء الشرق وبنات إيران)[٢].

وقد شوهدت تأثيرات واضحة في هذه المرحلة لهذه الحركة على قضايا الدفاع عن حقوق المرأة في التعليم، وتأسيس مدارس للبنات، وكذا عن حقّ المرأة في إعطاء الرأي والانتخاب[٣].

ولا يفوتنا التذكير هنا بأنّ أشخاصاً أثاروا هذه الموضوعات قبل الحركة الدستوريّة (المشروطة) مثل:

١ـ قرّة العين (١٨١٤ ـ ١٨٥٢م)، حيث كشفت حجابها علناً عام ١٨٤٨م / ١٢٦٥هـ في مؤتمرٍ عقد في رشت شاهرود[٤].

٢ـ بي بي خاتون الاسترآبادي، وقد صنّفت كتاب «معايب الرجال» في نقد وردّ كتاب «تأديب النسوان» لمؤلّفه المجهول، والذي كُتب عام ١٣٠٤هـ أو ١٣٠٩[٥]، وقد كانت كتبت هذا الردّ عام ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م[٦].

---

(١) مجلّة: نيمه ديكَر، العدد ١٧، شتاء ١٣٧١هـ. ش / ١٩٩٢م، ص١٤ ـ ١٥.

(٢) راجع: مجلّة كلك، العدد: ٥٥ ـ ٥٦: ٤٥ ـ ٤٦، زن در جامعه قاجار (المرأة في المجتمع القاجاري).

(٣) راجع: مجلّة نيمه ديكَر، العدد ١٧، شتاء ١٣٧١هـ. ش / ١٩٩٢م، مقالة: تأملي در تفكر اجتماعي وسياسي زنان در انقلاب مشروطه: ٧ ـ ٢٨، وانجمن سراى زنان در عصر مشروطه: ١٧، ٥٣.

(٤) رويا روي زن ومرد در عصر قاجار: ١٦.

(٥) المصدر نفسه: ١.

(٦) المصدر نفسه: ٨؛ ومعايب الرجال في الردّ على تأديب النسوان: ٣.

ولبي بي خاتون تفسير نسبيّ لأفضلية الرجال على النساء؛ حيث تقول: «رغم أن الرجال أفضل وأعلى من النساء بمرتبةٍ، كما اقتضته الأدلّة والبرهان والآيات القرآنية، قال تبارك وتعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء...**﴾، لكن ليس كلّ رجلٍ أفضل وأكمل من كلّ امرأة، ولا كلّ امرأةٍ أدون من كلّ رجل، فمريم، والزهراء‰، وآسية، وخديجة الكبرى كنّ من النساء، فيما كان فرعون، وهامان، والشمس، وسنان من الرجال، فتمام أمور الدنيا دنيّة بالنسبة»[1].

وتتحدّث عن مكر النساء في موضعٍ آخر فتقول: «رغم أن الرجال ـ كما تشهد بذلك الآية القرآنية التي يقولها الله تعالى: ﴿**إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾ (يوسف: ٢٨) ـ يعتبرون النساء مصدر المكر ومنبعه، إلاّ أنه يُعلم بالدليل والبرهان أنّ مكرهنّ من الرجال أنفسهم، فإذا ما عرفوا مكراً فإنما تعلّموه من الرجال.. وقد تحدّث الله سبحانه في القرآن عن مكر الرجال فقال: ﴿**وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ**﴾ (إبراهيم: ٤٦)»[2].

٣ ـ هذا، وقد انتقد الميرزا فتح علي آخوند زاده (١٨٧٧ ـ ١٨١٢م)، الكاتب المسرحي الآذربايجاني، تعدّد الزوجات ورفضه، متطرّقاً إلى مسألة ضرورة تعلّم المرأة، وفي مسرحية «وزير خان لنكران»، انتقد تعدّد الزيجات، وحياة المرأة في ظلّه، وقد طرح محامو الدفاع في هذه المسرحية موضوع دفاع النساء ومحاربتهنّ لإحقاق حقوقهنّ.

كما تحدّث نفسه في كتاب «اثر لري وملحقات كمال الدولة» عن الحقوق المتساوية للرجل والمرأة، وعن تعلّم المرأة، وعن الحقوق الاجتماعية للنساء[3].

٤ ـ الميرزا آغا خان الكرماني (١٨٥٤ أو ١٨٥٢ ـ ١٨٩٤م)، وقد طالب بإصلاح بعض العادات والتقاليد الاجتماعية التي تحصر المرأة وتحدّ من حركتها وانطلاقتها؛ فقد

---

(١) معايب الرجال: ٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ٨٤ ـ ٨٥.

(٣) مجلة نيمه ديگر، العدد ١٧، شتاء ١٣٧١هـ. ش / ١٩٩٢م، مقالة: ميرزا فتح علي آخوند زاده ومسألة زنان: ٢٩ ـ ٣٤.

كتب في بعض مصنّفاته يقول: «إنّ الحجاب، وتواري المرأة، وعدم اختلاطها بالرجال، وإسقاطها عن حقوق البشريّة حتى أنهنّ لا يحسبن في عداد البشر.. ذلك كلّه أوجب ألف نوعٍ وشكل من أشكال الفساد في عالم الإنسانية.. إن عالم الإنسانية لن يبلغ كماله إلاّ إذا تساوى النساء مع الرجال في الأمور والحقوق جميعها واشتركوا فيها»[1].

٥ ـ اعتصام الملك الآشتياني (١٣١٦هـ. ش / ١٩٣٧م)، رئيس تحرير مجلّة «بهار» في تبريز، وهو والد بروين اعتصامي[2]، فقد عرّف اعتصام الملك الإيرانيين على النتاجات البارزة للكتّاب الأوروبيين والعرب، وكان كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين المصري واحداً من هذه النتاجات، فقد نشر هذا الكتاب مترجَماً إلى الفارسية تحت عنوان «تربيت نسوان» عام ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م[3].

وهناك أشخاصٌ آخرون ـ عدا من ذكرناهم ـ دافعوا في هذه الفترة عن حقوق المرأة وحريّتها، وسعوا جاهدين لتحقيق حضورٍ اجتماعيّ لها أيضاً، كان من بينهم: الشيخ أحمد الروحي (١٣١٤هـ)، وملك المتكلّمين (١٢٧٧ ـ ١٣٢٦هـ)، والميرزا جهانكير خان الشيرازي، رئيس تحرير «صور إسرافيل» و..

لكن مع ذلك كلّه، يمكننا القول: إن طرح مسألة المرأة على بساط التداول الجادّ أمرٌ يعود إلى فترة الحركة الدستورية (المشروطة)، وأبرز مظاهر هذا الطرح وتداعياته كان مشتمَلاً في أزمته الحقيقية في مواجهة المعتقدات الدينية والتصوّرات التقليدية والمفاهيم التراثية.

---

(١) هفت بهشت: ١٢١ ـ ١٢٢؛ ونيمه ديكر، العدد ١٤، ربيع ١٣٧٠هـ. ش / ١٩٩١م، ص٧٩.

(٢) بروين اعتصامي من أشهر شعراء إيران في القرن العشرين (المترجم).

(٣) فهرست كتاب هاي چابي فارسي ١: ١٢٧١، حجري، جيبي: ٨٢؛ رويارويي زن ومرد در عصر قاجار: ١٦، نقلاً عن: از تا نيما ٢: ١١٣، ويجدر التذكير بأنّ كتب قاسم أمين قد ترجمت مرة ثانيةً لاحقاً على يد السيد أحمد المهذب (١٣٣٦هـ. ش/ ١٩٥٧م)، وذلك بطلب من وزارة الثقافة في حكومة الشاه رضا خان البهلوي، وقد نشرت تحت عنوان: در زن وآزادي وزن امروز، وقد حصل النشر في ١٩ صفحة، وفي عام ١٣١٦هـ. ش / ١٣٣٧م في ١٨٩ صفحة، انظر: فهرست كتاب هاي جابي فارسي ٦: ٢٧٨٢؛ والرسائل الحجابية ١: ٤٣ ـ ٤٤.

نطاق هذه الدراسة

ثانياً: إن موضوع بحثنا هنا يتركّز حول المواقف التي اتخذتها التيارات والمدارس الدينية والمذهبية من موضوعة المرأة خلال المائة عام الماضية، وقد سعينا لتقديم مسردٍ وتقرير واضح عن آراء، ومصادر، ومناهج، وآليات تفكير الدينيين والإسلاميين في قضية المرأة وحقوقها في القرن العشرين، ومن البديهيّ أن تكون التحوّلات التي تبلورت وسط هذه الأطياف الاجتماعية الواسعة من مستلزمات بحثنا وما يستدعيه.

إننا نسعى هنا لعرضٍ توصيفي محايد بعيد عن التقويم وإبداء الرأي في موضوعٍ هام، هو موضوع المرأة، ولكي نحافظ على حياديّتنا هذه أطلقنا على هذه المقالة اسم «الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر، المواقف من مسألة المرأة»، وقد تعمّدنا اختيار هذا العنوان؛ نظراً لما قد تحمله عناوين أخرى من دلالات خاصّة قد تحرفنا عن مسارنا الحيادي.

دراسة تطوّر مسألة المرأة في القرن العشرين، مساهمات ومنجزات

ثالثاً: إنّ الكتابات التي سبقت دراستي هذه، وتوفّرت لي معرفتها، وتتعرّض للموضوع نفسه فيما يخصّ الاتجاهات المختلفة في مسألة المرأة في تاريخ إيران، ليست سوى دراستين فقط هما:

الدراسة الأولى: كتاب «الدفاع عن حقوق النساء، قراءة في الظاهرة والحدث»، لمؤلفه: إبراهيم شفيعي السروستاني[1].

وقد تركّزت معالجة عنوان هذه الدراسة في الفصل الثاني منها، وتحدّثت عن تيارات ثلاثة هي:

أـ التيار السياسي في الدفاع عن حقوق النساء.

ويرى المؤلف أنه اتسم بـ : ١ـ مضادّة الإسلام والقيم الإسلامية. ٢ـ مخالفة النظام

(١) وقد طبع هذا الكتاب بهذه المواصفات: جريان شناسي دفاع از حقوق زنان، إبراهيم شفيعي سروستاني، مؤسسة فرهنكي طه، قم، ١٣٧٩هـ. ش / ٢٠٠٠م.

الإسلامي. ٣ـ عدم الاعتناء بالقيم الأخلاقية. ٤ـ إضعاف مؤسّسة العائلة.

ب ـ التيار العلماني اللاديني المدافع عن حقوق النساء.

وقد وصف هذا التيار في هذه الدراسة بما يلي: ١ـ الاستفادة الأداتيّة من الدين. ٢ـ عدم تقديم رؤيةٍ محدّدة وعملية. ٣ـ الأخذ الانفعالي بنظرية الحقوق الغربية. ٤ـ إقصاء الدين عن حركة الإصلاح النسويّة.

ج ـ التيار الديني المدافع عن حقوق النساء.

ويعرّف الكتاب هذا التيار عبر بيانه لاتجاهين داخله هما:

١ ـ اتجاه الدعوة لإعادة النظر بقضايا المرأة، ويعدّد الكتاب سِمَتَين لهذا الاتجاه هما: أ ـ عدم الاطلاع أو التغافل عن المصادر الاجتهادية. ب ـ الغفلة عن مصادر الاجتهاد الديني.

٢ ـ الاتجاه الأصولي، ويحدّد الكتاب هذا الاتجاه بما يلي:

أ ـ الاهتمام بمسألة الاختلاف الطبيعي والتكويني بين الرجل والمرأة. ب ـ رفض مبدأ التقابل والتضادّ بين الرجل والمرأة. ج ـ الاهتمام بالأسرة بوصفها الوحدة الأساسيّة لبناء المجتمع كلّه. د. حفظ الاستقلال والامتياز، وتجنّب الظواهر الانفعالية. هـ ـ تجنّب التورّط في التجديد والتحجّر معاً[1].

ونعلّق على هذه الدراسة وتقسيمها وهيكليّتها التي قدّمتها، بعدّة نقاط مفيدة هي:

النقطة الأولى: إنّ الدائرة الزمنية التي يغطّيها هذا التقسيم والعرض للمشهد مقتصرةٌ على ما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م.

النقطة الثانية: لا ينحصر المشهد ولا تضيق التيارات بوجهات النظر الدينية، بل يستوعب أطيافاً أخرى أيضاً لم يستعرضها الكتاب.

النقطة الثالثة: في سياق التعريف بالتيارات الدينية، ثمّة تيار لم يجرِ الحديث عنه، وقد أشير إليه تبعاً في هذه الدراسة، وذلك عندما كان يجري استعراض الاتجاه الديني

---

(١) جريان شناسي دفاع از حقوق زنان: ٥٩ ـ ١٤٣.

الأصولي؛ حيث كانت السمة الخامسة لهذا التيار احترازه عن نزعتي التحديث والتحجّر، ومعنى ذلك أنّ فريقاً من التيار الديني كان يقرأ قضايا المرأة قراءةً تجديديّة، وهو الذي جرى الحديث عنه تحت عنوان: تيار الدعوة لإعادة النظر بقضايا النساء، إلاّ أنه لم يجر التعريف بالتيار الجلمودي المتحجّر، مع أنّه لا مجال لإنكار حضور هذا التيار ـ برؤاه المتعدّدة ـ داخل المجتمع الإيراني، بل إن نفس اعتبار المؤلّف التيار الأصولي هو الوسط ما بين تيار التجديد والتحجّر حاكٍ عن هذا الأمر أيضاً.

النقطة الرابعة: لم يهدف الكتاب في هذه الدراسة لتقديم عرضٍ واستعراض للاتجاهات والتيارات المختلفة، بل قد أخذ في حسبانه أيضاً ممارسة نقدٍ ودراسة وتقويم لها.

الدراسة الثانية: وهي كتاب «المثال الجامع لشخصية المرأة المسلمة»، من تأليف محمد تقي السبحاني[1].

وقد ركّز هذا الكتاب على الاتجاهات الدينية فقط، دون أن يتعرّض للتيارات المعادية للدين أو غير الدينية، وقد قسّمت هذه الاتجاهات الدينية إلى ثلاثة:

أ ـ الاتجاه التراثي التقليدي

وقد حدّده المؤلف بـ :

١ـ النزعة الأصولية. ٢ـ محوريّة الحق والتكليف معاً. ٣ـ النزعة الاجتهادية المنهجة في فهم الدين. ٤ـ مواجهة ظواهر الالتقاط والتأكيد على الخلوص والنقاء. ٥ـ النزعة الماضويّة.

ب ـ الاتجاه التجديدي

وقد حدّده المؤلف بخمس علامات هي: ١ـ الرؤية الإنسانية (مركزية الإنسان).

٢ـ النزعة العلمية والاعتماد على العقل أداةً معرفيّة. ٣ـ النزعة النسبية والتاريخانية في فهم الدين. ٤ ـ القراءة المستقبليّة. ٥ ـ النزعة التنموية.

ج ـ الاتجاه التنموي

---

(١) الكوى جامع شخصيت زن مسلمان، محمد تقي سبحاني، مركز مديريت حوزهاي علميه خواهران، قم، ١٣٨٢هـ . ش / ٢٠٠٣م.

ونجد لشرح هذا الاتجاه مجموعة محدّدات أيضاً هي: ١ـ النزعة الأصولية في فهم الدين، والنزعة التنموية في تطبيقه. ٢ـ القراءة المنظّمة مقابل النزعة التكليفية. ٣ـ تطوير الاجتهاد، والتجديد في مناهج العلوم. ٤ـ لزوم تدوين نظام أنموذجي جامع وشامل لشخصية المرأة المسلمة. ٥ـ طرح الحضارة الإسلامية الجديدة والتنظير لها[1].

بدورنا، ولكي نحلّل هذه الدراسة، نقف عند نقاط هي:

أولاً: إن نطاق الدراسة محصور بها بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

ثانياً: إن الهدف كان نقد الاتجاهات الأخرى، وتقديم أنموذجٍ بديل مرضيّ.

ثالثاً: إن الاتجاه المنشود يكمن في مشروع تلفيقيّ تجمع فيه العناصر الإيجابية التي يتمتّع بها كلّ من الاتجاه التقليدي والاتجاه التجديدي.

منهج هذه الدراسة

رابعاً: ومع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدّم بأجمعه، تسعى هذه المقالة لعرض واستنطاق الاتجاهات والمدارس الدينية في قراءة مسألة المرأة الإيرانية المعاصرة في القرن الأخير، ولا بدّ لنا في هذا التقرير من الإشارة إلى عدة نقاط أيضاً.

الأولى: لقد اعتمدنا في تعريف الاتجاهات والتيارات على جعل الامتيازات العامّة والبنيوية أساساً لتقسيمها، وإلاّ فإن داخل كل اتجاه تيارات عدّة تتبلور على أساس اختلافات جزئية في الآراء ووجهات النظر.

الثانية: يبدو لنا ـ وانطلاقاً مما تقدّم في النقطة الأولى ـ أنّ الاتجاهات الدينية تدخل ضمن مجموعات ثلاث هي:

١ ـ الاتجاه التراثي التقليدي (بدءاً من عصر الحركة الدستورية).

٢ ـ الاتجاه الكلامي ـ الاجتماعي (بدءاً من ستينيّات القرن العشرين).

٣ ـ الاتجاه الحقوقي (بدءاً من أوائل القرن الحادي والعشرين).

الثالثة: إنّ هذه الاتجاهات الثلاثة المذكورة قد أخذت بالتبلور زمانياً عقب بعضها

---

(١) المصدر نفسه: ١٣ ـ ٤٤.

بعضاً، لكن لا بمعنى أنّ الاتجاه اللاحق قد نسخ الاتجاه السابق أو أطاح به ليحلّ محلّه، وإنما بمعنى صيرورته الاتجاه السائد والغالب في المرحلة اللاحقة، وإلاّ ففي كلّ مرحلةٍ ثمّة اتجاهات متعدّدة بيد أنها أقلّ حضوراً وأخفّ وهجاً من غيرها، وعليه ففي عصرنا الحاضر يمكن اعتبار الاتجاهات الثلاثة موجودةً حاضرة، وإن كانت الغلبة لأحدها.

الرابعة: في دراستنا لكلّ واحدٍ من الاتجاهات الثلاثة، سوف نسعى للاعتماد على أهمّ مصادره المدوّنة لشرح وجهات نظره في المحاور التالية:

١ ـ قراءة الإنسان.

٢ ـ الحقّ والتكليف.

٣ ـ الأسرة.

٤ ـ المشاركة الاجتماعية.

ثم نختم ذلك بتقديم تحليلٍ يساهم في فهم المنطق والمنهج الذي يقوم عليه كلّ اتجاهٍ من هذه الاتجاهات الثلاثة.

الاتجاهات في مسألة المرأة

الاتجاه الأوّل: الاتجاه التراثي التقليدي

وهذا الاتجاه هو أقدم وأشهر الاتجاهات جميعاً، وهو المهيمن على الدوام خلال المراحل والحقب الماضية المختلفة من التاريخ الإسلامي، ومع كلّ ما يملكه من أسبقيّةٍ وامتداد تاريخي وشهرة إلاّ أنه حضر أيضاً بوصفه اتجاهاً مقتدراً في العصر الأخير ليقدّم تصوّراته حول مسألة المرأة.

وقد تجلّى ظهور هذا الاتجاه في التاريخ المعاصر للمرّة الأولى عبر كتابات عديدة، تناولت بالخصوص مسألة الحجاب، والتحذير من الاختلاط، وحضور النساء في مجالس الرجال وساحات تواجدهم، كما أن معارضة تأسيس مدارس لتعليم النساء يقع في هذا الإطار أيضاً، وبمرور الزمان غدت هذه الرؤى والنظريات قائمةً على تصوّرات للإنسان ولامتيازات الرجل عن المرأة وتفاوتها وكمالاتها.

ولابدّ لنا ـ بحقّ ـ أن نعي ونقبل القلق الذي كان يساور هؤلاء الكتّاب ورجال الفكر والمعرفة في دفاعهم عن عفّة المرأة المسلمة وطهارتها، وتجنيبها حالة الانفلات والتسيّب، رغم أن بالإمكان ممارسة نقد يستهدف طبيعة ردّة الفعل التي قاموا بها.

ونشرع أولاً ـ انطلاقاً مما أسلفناه في مقدّمات هذه الدراسة ـ بذكر أهمّ المصادر، ثم أبرز النظريات، ومن ثم نختم عرضنا لهذا الاتجاه بتحليلٍ يستهدف الكشف عن منهج التفكير ومنطق المعرفة عنده.

١. الاتجاه التراثي: أهمّ المصادر وأبرز المساهمات

كما تقدّم، يعدّ هذا الاتجاه أسبق النظريات الدينية تاريخياً، ولا بدّ من تصنيف مصادره إلى نوعين أساسيين: أحدهما المصادر الإسلامية العامّة من قبيل: كتب التفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ، والكلام، والفلسفة، والعرفان، والأخلاق و.. وثانيهما: الكتب الخاصّة بمعالجة قضايا المرأة، والتي دوّن مهمّها في القرن الأخير.

إننا نلاحظ وجود الكثير من أسس هذه الأفكار وجذورها في المصادر العامّة، وهي إذا ما لفّقت وضمّت إلى بعضها بعضاً ستنتج صورةً غير متزنة عن المرأة، وقد أخذت هذه الأفكار طريقها إلى الكتب الخاصّة بعد إجراء بعض التعديلات عليها أو إرفاقها ببعض التبريرات.

ونسعى هنا لعرض بعض النماذج من هذه التصوّرات في كتب العلوم الإسلامية المختلفة:

أ. كتب التفسير والعلوم القرآنية

يشير المفسّرون عادةً إلى الاختلافات الموجودة بين الرجل والمرأة، وإلى عجز النساء وضعفهنّ، لدى حديثهم عن آيات: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء**﴾ (النساء: ٣٤)، و ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وكذلك آية الشهادة، وغيرها[١].

(١) البقرة: ٢٨٢.

ويطرح الزركشي في «البرهان في علوم القرآن»، لدى حديثه عن معنى «من» الجارّة، وأنها تأتي بمعنى الجنس، المثالَ التالي: «الرجل خيرٌ من المرأة»[١]، أي جنس الرجال خيرٌ من جنس النساء.

ب. كتب الحديث والمحدّثين

في كتب الحديث ثمّة روايات في هذا المضمار يمكن مراجعتها في مثل كتاب: «النساء في أخبار الفريقين»[٢]، و«شخصية المرأة وحقوقها في الإسلام»[٣]، و «المرأة في كلام الإمام عليعليه السلام وسيرته»[٤] و..

ويعتبر الملا أمين الاسترآبادي الروايات الدالّة على مشاورة النساء ومخالفتهنّ نعمةً إلهية على الرجال، فيراها تضع بين يديهم معياراً شاخصاً وميزاناً سليماً لتمييز الصواب عن الخطأ[٥].

ج. كتب الكلام والفلسفة والعرفان

ويكتب ضياء الدين الجرجاني، وهو أحد متكلّمي القرن التاسع في هذا الموضوع[٦]، ويعدّد الملا صدرا الشيرازي في «الأسفار الأربعة» النعم الإلهية على الإنسان، ويرى من ضمنها خلق الحيوانات المختلفة له، ليأكل بعضها، ويركب بعضها الآخر، ويرتاح لبعضها الثالث، وبعضها للزواج، مستعرضاً عند ذلك قوله تعالى: ﴿**وَاللهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا**﴾.

---

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٨٨.

(٢) سوف نتعرّض لهذا الكتاب لاحقاً.

(٣) شخصيت وحقوق زن در إسلام، انتشارات علمي فرهنگي: ٤٣ ـ ٤٨، ٥٢ ـ ٥٣، ٦١ ـ ٦٢، ٨١، ١٩٣.

(٤) زن در سخن وسيره إمام علي، دانشگاه علامه طباطبائي: ١٥ وما بعد.

(٥) الملا أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية.

(٦) رسائل الجرجاني: ٦٠.

ويعلّق الحاج ملا هادي السبزواري على هذا المقطع من كلام الشيرازي أيضاً فليراجع[١].

د. كتب الفقه

إذا تغاضينا عن الفوارق الموجودة في كتب الفقه بين الرجل والمرأة في الأحكام، والتي تصل إلى أكثر من مائة وخمسين فارقاً[٢]، سنلاحظ أن الآراء والنظريّات هنا جديرة بالتأمل، من قبيل اعتبار أن الرجال أولى من النساء في صلاة الميّت على حدّ أولويّت الحرّ على العبد[٣]، وهكذا غلبة الفسق في النساء وقلّة العدالة فيهنّ[٤]، وتشبيه الزواج بالإيجار والاستئجار[٥]، وتعداد عظام القفص الصدري للرجل والمرأة بغية تقسيم إرث الخنثى[٦]، ولياقة الرجال للكمال[٧] و..

وإذا تخطّينا هذه المصادر العامّة، فليست قليلةً المصادر الخاصّة بدراسة قضايا المرأة والتي دوّنت في القرن الأخير، وقد بدأت هذه النتاجات بالبحث ـ حصراً ـ حول مسألة الحجاب، ثم توسّعت لتحمل عنوان: المرأة في الإسلام، أو تفسير بعض الآيات، أو حتى الموضوعات الخاصّة.

ونستعرض هنا بالتعريف بعضاً من أهمّ هذه الأعمال:

١. رسالة وجوب الحجاب، لمحمد صادق الأورومي، فخر الإسلام (١٣٣٠هـ)

وقد صنف المؤلّف هذا الكتاب عام ١٩١٠م، ودافع فيه ـ مستنداً إلى القرآن

---

(١) الأسفار الأربعة ٧: ١٣٦.

(٢) هذه الإحصاءات مبنية على كتابين نُشرا حول موضوع الفوارق بين الرجل والمرأة، وسوف نتعرّض لهما قريباً.

(٣) الطوسي، المبسوط ١: ١٨٤.

(٤) النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٢٨٩.

(٥) المبسوط ٦: ٨.

(٦) الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٨٠.

(٧) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٢٣.

والإنجيل ـ عن مسألة وجوب الحجاب، وقد حوى قسمٌ من هذه الرسالة على خلاصة موجزة لآراء المسيحيين ثم المسلمين في المرأة، وذلك على الشكل التالي:

١ ـ إن الحياء والتقوى هما زينة المرأة لا الذهب والمرجان واللؤلؤ.

٢ ـ إن المرأة تثبت تديّنها بالأعمال الصالحة، لا بالتجارة والاختلاط بالرجال.

٣ ـ لا يصحّ أن تهيمن المرأة على زوجها أو تتحكّم فيه؛ فالرجال قوّامون على النساء.

٤ ـ خلق الله آدم أولاً ثم حواء، وعليه فلا بدّ من تقدّم الرجال دائماً.

٥ ـ لم يخدع الشيطان آدم، إنّما خدع حوّاء؛ وعليه فالنساء ينخدعون بسرعةٍ، ولذا فالمطلوب منهنّ الحجاب والنقاب، والسكن في البيوت، لا الزينة والكشف والاختلاط بالرجال[1].

هذا، وقد دوّنت رسائل أخرى عديدة بهذا المضمون في هذه المرحلة مثل: سدول الحجاب في وجوب الحجاب للبلادري البوشهري، ورسالة شريفة في لزوم الحجاب، وهي من تأليف مجموعة من أنصار الحركة الدستورية، ورسالة ردّ كشف الحجاب لأسد الله الخرقاني، وفلسفة الحجاب لأبي عبدالله الزنجاني، وصواب الخطاب في إتقان الحجاب، لمير هاشم مجتهد هرندي الخوئي، وحجاب برده دو شيرنگان لمحمد حسن صابري المازندراني، ولبّ اللباب للسيد علي أكبر الرضوي البرقعي و..[2].

٢ ـ طومار عفت، ليوسف النجفي الجيلاني (١٩٤٨م)

طبع هذا الكتاب للمرّة الأولى في (رشت) عام ١٣٤٦هـ، ثم طبع للمرّة الثانية عام ١٩٥٥م في مدينة قم، ثم عاد وطبع للمرّة الثالثة عام ١٩٩٣م في مدينة قم أيضاً[3]، وأصل الكتاب يقع في مجلّدين، إلاّ أن الذي يبدو أن المجلّد الثاني لم يطبع حتى الآن.

وقد استفاد المؤلّف من بعض أعمال الكتّاب العرب مثل: الإسلام روح المدنيّة

---

(١) الرسائل الحجابية ١: ٦٩.

(٢) راجع: الرسائل الحجابية: ٨١ ـ ٣٤٤.

(٣) طومار عفت: ٨.

لمصطفى الغلاييني، ومبدأ ارتباط التمدّن بدين الإسلام، لعبد الحميد أفندي الجابري، والمرأة المسلمة، لمحمد فريد وجدي، كما اعتمد على بعض المجلات العربية مثل: العرفان، والهلال، والمنار، والحبل المتين، والإسلام[١].

وقد تحدّث المؤلّف عن المرأة في المراحل الزمنية السابقة، وكذا عن مقارنتها بالرجل من وجهات نظر مختلفة، محلّلاً بعض الآراء في الاختلافات الحقوقية بين الرجل والمرأة في الإسلام، متحدّثاً عن مسألة الحجاب أيضاً.

٣. مدنيّة الإسلام روح التمدّن، للشيخ أحد الشاهرودي

طبع هذا الكتاب عام ١٣٤٦هـ في النجف، ويقع في ٣٦٣ صفحة، خصّصت منها لمسألة المرأة والحجاب ٦٦ صفحة[٢].

وقد تعرّض الكتاب لموضوعات مثل: اختلاف الرجل والمرأة، تساوي الحقوق، الزواج، امتيازات المرأة في الإسلام [١١ امتياز] والمحدوديّات التي ألزمت بها المرأة [وبلغت ١٠]، والحجاب.

٤. المرأة المسلمة

وهذا الكتاب ترجمة لكتاب المرأة المسلمة لمحمد فريد وجدي (١٨٧٨ ـ ١٩٥٤م)، حيث ترجمه عام ١٣٤٩هـ السيد مفيد الحسيني الملجاني الخلخالي (١٩٣٩م)، ثم طبع في العام نفسه تحت عنوان (بانوي إسلامي)، لتعاد طباعته مرّةً ثانية عام ١٣٧٨هـ من جانب «كتاب فروشي بني هاشمي» في تبريز.

ويتألّف الكتاب من ثلاثة عشر فصلاً، وقد تصدّى مؤلّفه فيه لنقد الآراء الجديدة، لا سيما منها آراء قاسم أمين، وقد لخّص في نهاية كتابه فصولَه الثلاثة عشرة في بنود تسعة هذه بعضها:

١ـ إن المرأة أضعف من الرجل من جهة الخلقة البدنية والجسمية، كما أنها أقلّ منه

(١) الرسائل الحجابية ١: ٣٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ٥٣٧.

من حيث قبول العلم واستيعابه وهضمه، وهذا الضعف فيها لا يُقصد منه احتقارها أمام الرجل أو إلزامها بالخضوع له والطاعة، وإنما الوظيفة الخاصّة بالمرأة لا تستدعي أكثر من هذا المقدار فيها[١].

٢ـ لكلّ موجودٍ كمال خاصّ به، وكمال المرأة لا يتجلّى في قوّة عضلاتها أو سعة علمها، وإنما في هويتها الروحية والنفسية[٢].

٣ـ إن هذا الكمال المقرّر للمرأة لا يمكنها بلوغه إلاّ أن تكون عيالاً للرجل، وأمّاً للأطفال الذين تسعى لتربيتهم تربيةً سليمة، وهذا الأمر ليس من باب إعطاء وظيفةٍ لها فحسب بوصفها صاحب مسؤولية، وإنما ـ أيضاً ـ من باب أن نموّ ملكات المرأة وطاقاتها، وتهذيب مواهبها لا يحصلان إلاّ عبر هذا السبيل؛ ذلك أن المرأة ـ جسماً وروحاً ـ إنما خُلقت لهذا الأمر[٣].

٥. الحجاب في الإسلام، لقوام الدين الوشنوي

دوّن هذا الكتاب ـ كما جاء في خاتمته[٤] ـ عام ١٣٧٢هـ، ثم طبع في مطبعة الحكمة في مدينة قم، ولغة الكتاب عربية وليست فارسية، وقد دافع المؤلّف فيه عن لزوم ستر الوجه والكفين، مستعرضاً الأدلّة والمستندات الفقهية في هذا المضمار، كما تعرّض في الكتاب لموضوعات تتصل بمكانة المرأة والرجل، وامتيازاتهما، والروايات الواردة في ذمّ النساء.

٦. الفروق بين المرء والمرأة في نظر الشرع، للحاج السيد علي مولانا التبريزي

طبع هذا الكتاب في تبريز عام ١٣٧٩هـ، وقد تحدّث فيه المؤلف عن الاختلافات الموجودة في الكتب الفقهية بين الرجل والمرأة، فعدّدها في ١٧١ بنداً، متعرّضاً ـ في

---

(١) المرأة المسلمة: ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) المصدر نفسه: ١٩١.

(٣) المصدر نفسه: ١٩١ ـ ١٩٢.

(٤) الحجاب في الإسلام: ١٠١.

هامش كلّ بندٍ منها ـ لبعض الشروحات والتوضيحات المتصلة به.

٧. المرأة والانتخابات

وهو الحلقة الأولى من مجموعة «ماذا نعرف عن الإسلام؟»، من تأليفات زين العابدين قرباني، ومحمد شبستري، وعلي حجتي كرماني، وعباس علي عميد، وحسين حقاني، ونشرته «كتابفروشي طباطبائي» في مدينة قم، عام ١٩٦٠م[١].

ويُفتتح هذا الكتاب بمقدّمة لآية الله ناصر مكارم الشيرازي، وهو على أقسام خمسة:

ففي القسم الأول، وتحت عنوان: لماذا لا تملك النساء حقّ الحكم وولاية السلطة؟، يتحدّث المؤلّف عن الفوارق الجسمانية والنفسية بين الرجل والمرأة، ويسعى جاهداً لإثبات هذه النظرية من كلمات العلماء أنفسهم.

أمّا القسم الثاني، ويحمل عنوان: التمدّن وحرية النساء، فيستعرض ـ بدايةً ـ نظريّات بعض الغربيين الرافضين لنشاطها الاجتماعي ـ السياسي، ثم يشير إلى أربع دول هي: السويس، وأمريكا، والاتحاد السوفياتي، وبريطانيا، حيث يذكر أنه ليس للنساء في هذه الدول أيّ حضورٍ سياسي يُذكر.

في القسم الثالث، يستعرض الكتاب الأدلّة الإسلامية على عدم جواز حضور النساء في الانتخابات، فيما يخصّص القسم الرابع لاستعراض أدلّة الموافقين على مشاركتها، ليعقبه بالنقد والتفنيد، ويعدّد القسم الخامس والأخير الأضرار الفردية والاجتماعية لمثل هذه الحريات على المجتمعات البشرية.

٨. أجوبة الأستاذ على نقد كتاب مسألة الحجاب، للأستاذ مرتضى مطهري

فبعد طباعة كتاب مسألة الحجاب للمغفور له مرتضى مطهري، كتب أحد الفضلاء في الحوزة العلمية عام ١٩٧٠م سلسلة انتقادات على حاشية الطبعة الثالثة، ثم قدّمها للأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري، وقد حوى هذا الكتاب تلك الانتقادات مع أجوبتها

(١) فهرست كتاب هاي جابي فارسي ٢: ٢٧٨١.

من جانب الشهيد نفسه.

اعتبر الناقد أن نظريات المطهري في مسألة الحجاب مخالفةً للقوانين الدينية، أو لا أقلّ القوانين والأحكام المستحبّة، معتقداً أن الإسلام لا يناصر الستر فقط، وإنما الحجاب بمعنى الحجب أيضاً[١]، وأن نظرياتٍ كنظريات مطهري تعدّ نوعاً من التشجيع على دخول النساء ميدان المجتمع الذكوري، وهو أمرٌ غير ممدوح ولا محمود في الإسلام[٢].

نعم، لم يحدّد في هذا الكتاب اسم ذاك الناقد لنظريات مطهري.

٩- مزايا الرجل والمرأة في الإسلام، للسيد أبي الفضل النبوي القمّي

يكتب المصنّف في مقدّمة الكتاب فيقول: «كنت في شهر «آبان» من عام ١٣٥٤هـ. ش [١٩٧٥م]، بعد الفراغ من كتابة مسودة هذا الكتاب في مدينة مشهد، **وقد عثرت** هناك على كتاب اسمه: «الفروق»، من تأليفات المغفور له حجة الإسلام الحاج السيد علي مولانا التبريزي»[٣].

والذي يظهر أن كتابة هذا المؤلّف كانت تمّت في عام ١٩٦٩م، وهذا ما يصرّح به تاريخ كتابة القدّمة[٤]، وفي خاتمة الكتاب قيّد بجملة: وقع التأليف والنشر ببلدة قم عام ١٣٩١هـ / ١٣٥٧ ش [١٩٧٨م][٥]، ولم تدرج أيّ معلومات أخرى تعرّفنا على هوية الكتاب أكثر من ذلك.

وعلى أية حال، فقد سعى المؤلّف في هذا الكتاب لبيان نقاط الاختلاف بين الرجل والمرأة في الإسلام، وذلك في الميادين الحقوقية، والطبيعيّة، والدينيّة، في مائة وستين بنداً وفقرة، ثم تحليلها.

---

(١) أجوبة الأستاذ: ٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢.

(٣) مزاياى زن ومرد در إسلام: ٢.

(٤) المصدر نفسه: ٣.

(٥) المصدر نفسه: ١٥.

يذهب الكاتب في المقدّمة إلى أن وجود اختلافات بين العالم الكبير وسائر الموجودات يعيد استنطاق الخلاف بين العالم الإنساني وبين أفراد الناس وآحادهم، وذلك كي يصل إلى تحديد الاختلافات الواقعة بين الرجل والمرأة، ثم يحاول تعداد مستندات هذا الاختلاف من الآيات القرآنية، عاكفاً على فلسفتها وتحليلها.

وبعد المقدّمة، يشرّح المؤلّف في الفصل الأول تاريخ العلاقة والتعاطي البشري مع النساء، فيما يركّز بياناته وأفكاره في الفصول: الثاني وحتى الخامس، على رصد الموائز الواقعة بين الرجل والمرأة في مجال: العبادات، والمعاملات، والسياسات.

١٠. رسالة بديعة في تفسير آية: الرجال قوّامون على النساء، للسيد محمد حسين الحسيني الطهراني

صنّف هذا الكتاب عام ١٣٩٩هـ، ثم طبعته «انتشارات حكمت»، كما نشرت ترجمته الفارسية تحت عنوان «ترجمة رسالة بديعة» من جانب الناشر نفسه.

يحدّد الكتاب ـ بدايةً ـ مكانة الرجل والمرأة وفقاً للأسس الإسلامية العامّة، كما يعدّد الاختلافات بينهما، ليعقب ذلك في الفصل الثاني بتحليل آية: الرجال قوّامون على النساء وتفسيرها، مثبتاً حرمان النساء من مناصب: القضاء، والجهاد، والولاية، انطلاقاً من الآية المذكورة، وسائر الأدلّة الروائية.

ومن جملة النتائج النهائية للكتاب النص التالي: «وبما ذكرنا ظهر عدم جواز دخولهنّ في مجلس الشورى، وإن كنّ فقيهات ذوات اجتهاد واستنباط»[١].

والجدير ذكره أن المصنّف قد استعرض أيضاً آراءه في جملةٍ أخرى من كتبه.

كما صدر للمؤلف عام ١٤١٥هـ كتاب حمل عنوان «الحدّ من عدد السكّان ضربة قاصمة للمسلمين»، وقد استعرض في بداياته مضرّات تحديد النسل، طبقاً لأرقام وإحصاءات عديدة، وفي المطلب السابع من مطالب الكتاب عكف المؤلّف على تحليل بعض الآراء المتعلّقة بالمرأة، مجيباً عن بعض الانتقادات الموجّهة في هذا الإطار، وقد

---

(١) رسالة بديعة: ١٤٠.

اعتقد بإمكان الجمع بين الستر وفصل النساء عن الرجال وبين تعليم النساء، وترغيبهنّ في العلوم والفنون[1].

١١. النساء في أخبار الفريقين أو النساء في أخبار الشيعة والسنّة، للسيد محمود بن السيد مهدي الدهسرخي الإصفهاني

خرجت الطبعة الأولى لهذا الكتاب إلى النور عام ١٤١٥هـ في مدينة قم، وقد استعرض المؤلّف فيه ٢٦٠ حديثاً مع ترجمتها إلى الفارسية، وذلك من المصادر الشيعية والسنّية، ذاكراً في النهاية روايةً تحتوي على ٧٢ خصلة في آداب النساء، وفي تفاوت أحكامهنّ عن الرجال، جعلها تحت عنوان الملحقات.

يقول المصنف في مقدّمة الكتاب: «هذه وجيزة جمعتها في النساء من طرق الفريقين؛ لعلّ لها ثمرةً لبعض النسوان، وإن كنت مأيوساً من الأمر في هذه الأزمان»[2].

ويحتوي مضمون الكثير من هذه الروايات على ترغيب النساء في الزواج وإطاعة الزوج مطلقاً، مثل الحديث الأول، والعاشر، والثالث عشر، والعشرين، والثالث والعشرين، والسابع والعشرين، والتاسع والعشرين، والثاني والثلاثين و.. أو ترغيبهنّ في الركون في البيوت، وتجنّبهنّ الحضور في الاجتماع العام، أو الاختلاط بالرجال.

١٢. الدين والمرأة، لمحمد تقي صديقين الإصفهاني

لا توجد في هذا الكتاب أيّة إشارة إلى الناشر، أو محلّ النشر، إطلاقاً، فلم يرد فيه سوى ما في آخره من وضع عنوان هو: قم، شارع صفائية، حيّ المركز الرياضي، وقد طبع الكتاب بحجم متوسط (رقعي)، في ٩١ صفحة.

اعتبر المؤلّف أوضاع النساء وأحوالهنّ عقب الثورة الإسلامية ملفتةً للنظر ومثيرة للانتباه، فقد رآهنّ في مقدّمته المختصرة متأثرات بالغرب وأوروبا.

واختار المؤلّف أربعين حديثاً في النساء وقضاياهنّ، مرفقاً إيّاها بالترجمة إلى الفارسية

---

(١) كاهش جمعيت ضربه أي سهمكين: ١٧٤.

(٢) النساء في أخبار الفريقين: ٣.

مع الشرح، محاولاً إعادة قراءة ورسم رؤية الإسلام للمرأة.

والمحاور التي تدور حولها الروايات المنتقاة هي: حجاب المرأة، الاحتجاب والعزل، تجنّب الاختلاط بالرجال، مراعاة حقوق الأزواج و..

٢. الاتجاه التراثي: النظريّات والمواقف

ويمكننا استعراض النظريّات التي احتوتها المصادر السالفة، أعمّ من المصادر العامّة وغيرها، ضمن محاور ثلاثة هي:

المحور الأول: شخصية المرأة، طاقاتها، إمكاناتها، كمالاتها.

المحور الثاني: الرجل والمرأة، الحقوق والتكاليف والواجبات.

المحور الثالث: الحضور الاجتماعي للمرأة.

٢.١. شخصية المرأة، الطاقات والكمالات

تحدّثت تمام المصادر المشار إليها لدى تعرّضها لمسألة خلقة الرجل والمرأة وتكوّنهما عن أفضلية الرجل على المرأة في الجوانب التكوينية، وقد جعلت هذه الأفضلية أساساً للحقوق، ولتبعيّة المرأة للرجل، كما ولمفهوم الجلوس في البيت الذي يطرح في نظرية المرأة في الإسلام، وإضافةً إلى ذلك، فقد تمّ اقتباس مستندات ووثائق من العلوم الجديدة لتُضَمّ إلى الأدلة الدينية بغية تبريرها.

نقرأ في كتاب «طومار عفت» ما يلي: «تتفق الشرائع كافّة، هادفةً هداية الناس إلى الحق، وتوفير صيغ اجتماعية للبشر، على أنّ التعامل مع النساء بمنزلة التعامل مع الإنسان القاصر، المحتاج إلى الوليّ والكافل والقيّم الكامل، ذلك أنهنّ ـ تكويناً وخلقةً وبدناً وأدباً ورأياً وعقلاً وعملاً ـ ناقصات عندما نقوم بقياسهنّ إلى الرجال، كما مارس هذا التوصيف نفسه علماء الأخلاق أيضاً، فقد عرّفوا النساء ووصفوهنّ بالمغلوبات المستسلمات أمام الشهوات، فقالوا: إن حبّ اللهو واللعب، والتعلّق بالأوهام، وقبول الدسائس والاختلافات، وتلوّن المزاج أكثر في النساء منه في الرجال»[١].

---

(١) طومار عفت: ٣٣.

وفي موضعٍ آخر يقول: «تُحرم المرأة في الإسلام من الفضائل التالية، وبعبارة أخرى: لقد خصّ الشارع المقدّس الكثير من الأحكام التكليفية بالرجال، فيما جعل النساء أحراراً فيها وهي: ١ـ العقل الكامل. ٢ـ الحزم. ٣ـ الجهاد. ٤ـ تدبير الأمور المدنية. ٥ـ الجمعة. ٦ـ إقامة الجماعة للرجال. ٧ـ الخطبة. ٨ ـ الأذان عندما يكنّ في معرض سماع الأجنبي. ٩ـ قلّة الأعمال والطاعات، لا أقلّ ثلاثة أيام في الشهر الواحد. ١٠ـ انحصار عدد أزواجهنّ بالواحد. ١١ـ النبوّة. ١٢ـ الإمامة. ١٣ـ الولاية. ١٤ـ إقامة الشعائر الخارجة عن مسؤوليّتها. ١٥ـ عدم الخيار في الطلاق، وهذه نعمة كبرى للمرأة. ١٦ـ إرثها نصف سهم الرجل. ١٧ـ كون شهادتها نصف شهادة الرجل. ١٨ـ لزوم كونها مستورةً وفي حجابٍ من غير المحارم. ١٩ـ عدم التبرّج. ٢٠ـ عدم تحصيل العلوم الغزلية والعشقية وتعلّمها.

وبهذا فضّل الرجل ورجّح على المرأة، قال تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ (النساء: ٣٤)، أي أنّ للرجل السلطة على الأمر والنهي المشروعين على المرأة، مثل سلطة الولاة على الرعايا، وذلك بسبب الفضائل المذكورة التي تفتقدها النساء، وكذلك بسبب المهر والإنفاق الذي يدفعه الرجل ويتحمّل مسؤوليّته»[1].

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما كتبه فريد وجدي، ينقل تسع نقاط، يراها مبرهنةً بأدلّةٍ علمية وهي:

١ـ المرأة أضعف من الرجل جسماً، وأقلّ منه قبولاً للعلم، وهذا الضعف لا يعني تنزّل المرأة عن درجة الرجل، وإنما الوظيفة الخاصّة بها هي التي تفرض أن لا تكون أزيد منه وأرفع، كما أن ذلك هو مقتضى فطرتها الطبيعية، وهو أنه إذا بذلت جهداً لتبلغ مبلغ الرجل فإنها لن تستطيع الوصول إليه، إذ لن تتساوى والرجل، لا بدنياً ولا عقلياً.

٢ـ لكلّ موجود كمال خاصّ به ينحصر فيه، وكمال المرأة لا يكون بقوّة عضلاتها، ولا

(١) المصدر نفسه: ٦٤ ـ ٦٥.

باتساع مجال معلوماتها، إنما ينحصر في موهبتها الروحية التي يفترض بها أن تتمتّع بها، وهذه الموهبة هي أحاسيسها الرقيقة وعواطفها الفيّاضة، وهي التي تحوز في ذلك المرتبة العليا، وهذه الموهبة لا تبلغ مستواها الأرقى إلاّ تحت قيادة الرجل.

٣ـ إن المرأة لا تبلغ كمالها الخاصّ جداً إلا أن تكون امرأةً لرجل وأمّاً لطفلٍ تسعى لتربيته تربية صحيحةً، وليس هذا لأجل قيامها بالوظيفة المطلوبة منها فحسب، وإنما كذلك لأنّ نموّ الملكات وإكمال التهذيب لا يحصلان إلاّ بذلك، والسبب في ذلك أنها خلقت ـ روحاً وجسماً ـ لذلك.

٤ـ إن انشغال المرأة بالأعمال الرجولية سببٌ في انعدام مواهبها وإطفاء جذوة ملكاتها، وتلاشي بهجتها، ونزولها من مراتب الخلقية، بل هو موجب لفساد تركيبها وتكوينها، كما أنّه يؤدّي ـ من جهةٍ أخرى ـ إلى حدوث اختلالٍ في المجتمع، وحرج سيظل موجوداً في قلوب أبناء الأمة.

٥ـ إن الحجاب ضرورةٌ للمرأة كي يصلح النوع الإنساني عموماً وصنف النساء خصوصاً؛ ذلك أنّ فيه ضماناً لاستقلال المرأة، وكفالةً لحريّتها.

٦ـ لا ترى المرأة كمالها في ظلّ الحضارة المادية، بل إنها لا تسير في طريق الكمال، فعلماء أوروبا اليوم يشكون من الحالة التي وصلتها المرأة المعاصرة، بل إنّهم يسعون للحدّ من هذه الحركة والوقوف بوجهها.

٧ـ لا صلاحية ولا نفع للطرق والأساليب كافّة التي تعتمد في تمام البلاد الأوروبية والأمريكية للنساء، يشهد لذلك ما قاله علماء تلك البقاع وشهدوا به.

٨ ـ إن تعاليم الديانة الإسلامية فيما يخصّ المرأة موافقةٌ للفطرة ومنسجمةٌ مع الطبيعة النسائية تمام الموافقة والانسجام، فإنها قالبٌ تامّ كامل، كما أنها تحفظ تمام خاصّيات المرأة وملكاتها، ولو أنّ المرأة رقت وتنامت وفق القوانين الإسلامية لبلغت أعلى درجاتها وأرقى مراتبها.

٩ـ إذا لم تسعَ المرأة المسلمة سعيَها وتبذل جهدها في مجال تحصيل العلم حتى تصل مرتبة الكمال في ذلك، فليس ذلك نقصاً فيها، اللهم إلاّ المبادئ العلمية الضرورية التي

يجب عليها تعلّمها[١].

ونقرأ في كتاب «المرأة والانتخابات» ما يلي: «للمرأة والرجل خلقةٌ مختلفة، فكلّ منهما خُلق لعملٍ خاصّ وصنع لأمر معيّن، ومراجعة الامتيازات الطبيعيّة لكلّ من الجنسين، وما اختصّا به من فكر وعقل، وبدن، وأحاسيس وعواطف تؤكّد ذلك كلّه، وهو أمرٌ واضح مشهود»[٢]، وقد كرّرت هذه الفكرة في مواضع عديدة من هذا الكتاب[٣].

ونطالع في كتاب «رسالة بديعة»: «وإذا قايسنا كلّ واحد منهما مجرّداً عن الآخر بحسب المواهب الطبيعية الإلهية، فلا إشكال في تقديم الرجال على النساء من جهة البُنية القويمة، والقوّة العقلانية الحكيمة، وسعة التفكير، وقوّة التدبير ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ الله بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ»﴾[٤].

ويكتب في موضعٍ آخر يقول: «يكون الرجل شديد البطش، قويّ الأركان، متين البنيان، ذا قوّةٍ تعقل وتفكير حادّ، وإحساس متناسب، والمرأة رقيقة البنيان، لطيفة الأركان، ذات إحساس حادّ، وعاطفة قوية، وتفكير متناسب، بعكس ما يكون الرجل»[٥].

وهذا ما نجده في الكثير من المصادر والتأليفات التي دوّنها هذا الاتجاه مثل: «مزايا الرجل والمرأة في الإسلام» للسيد أبي الفضل النبوي، في طرحه «اختلاف الرجل والمرأة في الخلقة الجسمانية والروحية» (ص١٦)، وكذلك «آيات القرآن في اختلاف خلقة الرجل والمرأة» (ص٢١ ـ ٢٦)؛ وكذا «فلسفة الاختلاف الروحي والجسماني بين الرجل والمرأة» (ص٢٧ ـ ٣٠).

---

(١) الرسائل الحجابية: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٢) زن وانتخابات: ٨٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٣٢، ٨٥، ٨٩ ـ ٩٠.

(٤) الطهراني، رسالة بديعة: ١٤ ـ ١٥.

(٥) المصدر نفسه: ١١.

ومن هذا النوع ما جاء في كتاب «الحجاب في الإسلام» لقوام الدين الوشنوي، تحت عنوان: «الثالث: إن تلك الطبيعة تخالف طبيعة الرجال من جهات شتى، وهي نقصان العقل، وهو العمدة، ونقصان الإيمان، ونقصان القوى، ونقصان الأنفس» (ص٣٧ ـ ٤٥).

وكذا ما جاء في كتاب «مدنيّة الإسلام روح التمدّن» للشيخ أحمد الشاهرودي[1] و..

٢.٢. المرأة والرجل، الحقوق والتكاليف

شرح أنصار هذا الاتجاه الفوارق الحقوقية والتكليفية بين الرجل والمرأة، وإذا ما تحدّثوا عن الفوارق الطبيعيّة والخَلقية بين الطرفين فإنّما كان ذلك منهم لتأصيل الأساس وتكوين البرهان الذي تقوم عليه الفوارق الأولى، وبعبارةٍ أخرى تعدّ هذه الفوارق عندهم أمراً مسلّماً.

إضافةً إلى ذلك، تعرّضت بعض النتاجات الفكرية لهذا التيار ـ بصورةٍ مستقلة أو ضمنية ـ لمواضع الاختلاف الحقوقية، ففي كتاب «مزايا الرجل والمرأة في الإسلام» جاء: «يمكن القول: إن أكثر الموارد التي تحدّث فيها الفقه الإسلامي عن فوارق بين الرجل والمرأة قد أحصيتُها تقريباً، ووجدتها قد بلغت ١٦٠ اختلافاً حكمياً وحقوقياً وأخلاقياً، وقد جمعتها في أربعة فصول باسم: العبادات، والمعاملات، والسياسات، والمعاشرة»[2].

أمّا في كتاب «الحجاب في الإسلام»، فيكتب المغفور له قوام الدين الوشنوي، كما ينقل الأدهمي، يقول: «وأمّا مباينة النساء للرجال من حيث الشرع، فإنّ في الرجال كثيراً من مهمّات أصول الدين وفروعه، ليس شيءٌ منها في النساء، كالنبوّة والرسالة، والخلافة، والإمامة، والجهاد، والأذان، والخطبة، والاعتكاف، وتحمّل الدية، والقسامة، والولاية في النكاح والطلاق بأكثر من واحد، والتسرّي بملك اليمين على

(١) الرسائل الحجابية ١: ٥٥٦ ـ ٥٦١.

(٢) مزاياي زن ومرد در إسلام: ١.

الوجه الشرعي، والمراجعة بعد الطلاق، وكون الانتساب إليه لا للزوجة، والمهر، والنفقة، والقضاء، والجمعة، والجماعة، وزيادة العقل، والدين، والنصيب في الميراث، وكونه يجب على المرأة إطاعة زوجها، والوقوف عند رضاه لا العكس، أي لا يجب عليه إطاعة أمر زوجته، بل جاء الشرع مندّداً بمن يطيع امرأته، وموعّداً له، وكون المرأة خلقت من ضلع الرجل، والمخلوق منه أفضل من المخلوق، وكون الذكر أشدّ قوّةً، وأعظم جرأةً، وأقلّ عبثاً، وأعزّ نفساً، وأكرم خلقاً، وأدوم ودّاً، وأحفظ عهداً، وأكمّ سرّاً، وأصبر على المكروه من الأنثى في كلّ ما ذكر»[١].

كما يشير إلى فوارق أخرى في مواضع أخرى[٢].

وقد بُحث في كتاب «الفروق بين المرء والمرأة في نظر الشرع» عن ١٧١ فرقاً بينهما.

ويجدر التذكير بأن العلامة المجلسي (١١١١هـ) قد صنّف رسالةً في الاختلاف بين الرجل والمرأة في الوضوء والصلاة، ذاكراً أربعة عشر اختلافاً في هذا المجال[٣].

٢.٣. المرأة في الميدان الاجتماعي

إن النظرية المسلّمة المعترف بها لدى أصحاب هذا الاتجاه فيما يخصّ الجانب الاجتماعي للمرأة هي عدم الاختلاط، وقطع العلاقات، والاحتجاب.

وقد ذكرنا هذا الأمر عندما تحدّثنا عن كتاب «أجوبة الأستاذ على نقد كتاب مسألة الحجاب»، حيث تحدّث الكاتب عن رجحان الاحتجاب للمرأة في الدين الإسلامي[٤]، وهكذا عندما تحدّثنا عن كتاب «النساء في أخبار الفريقين» أشرنا إلى ذلك، وبيّنا أن المؤلّف قد أكّد على هذا الأمر في الأحاديث رقم: ١، ١٠، ١٣، ٢٠، ٢٣، ٢٧، ٢٩، ٣٢ و...، ونجد الحال نفسه مع مؤلّف كتاب «رسالة بديعة»؛ حيث يرفض حضور النساء في

---

(١) الحجاب في الإسلام: ٤١.

(٢) المصدر نفسه: ٤١ ـ ٤٤.

(٣) محمد باقر المجلسي، بيست وپنج رساله فارسي: ٢٨٩ ـ ٢٩٢.

(٤) باسخ هاي استاد: ٧.

مجلس الشورى الإسلامي (المجلس النيابي)، أمّا مصنفو كتاب «المرأة والانتخابات» فقد انتقدوا مشاركة المرأة في الانتخاب، اقتراعاً وترشيحاً.

وإذا ما غضضنا الطرف عما أسلفنا، سنجد ما يلفت النظر في آراء بعض كبار رجال الدين في تاريخ إيران في القرن الأخير، فالمغفور له الشيخ فضل الله النوري (١٢٥٨ ـ ١٣٣٧هـ / ١٨٢٤ ـ ١٩١٠م) يصدر بياناً في يوم الاثنين، الثامن عشر من جمادى الثانية لعام ١٣٢٥هـ يبيّن فيه أهدافه، وعندما يتحدّث عن ظهور الصحف والبيانات واللوائح والتصريحات و.. في ظلّ إعادة تشكيل المجلس النيابي يقول: «لم يتوقع أحد، بل كان الأمر موحشاً مذهلاً للزعماء الدينيين، وأئمة الجماعات، وقاطبة المقدّسين والمتديّنين»، وبعد ذلك يذكر نماذج عمّا احتوته هذه الصحف والإصدارات من قبيل: إباحة المسكرات، وإشاعة بيوت الفحشاء، وافتتاح المدارس لتربية النسوان و..[1].

أمّا المغفور له السيد حسن المدرّس (١٢٨٧ ـ ١٣٥٧هـ)، فيتحدّث في المجلس النيابي الثاني (١٣٢٩هـ)، عندما يقدّم لوائح الانتخابات رافضاً صلاحية النساء للمشاركة في البرلمان: «لقد خضت منذ أوائل عمري وحتى اليوم في الكثير من المهالك، برّاً وبحراً، إلاّ أنني لم أشعر بالخوف أو الارتعاش، لكنّ بدني اليوم يرتجف، إن الملاحظة المسجّلة على اللجنة البرلمانية هي: أولاً: لا يصحّ إدراج النساء في لوائح المنتخبين، فالمرأة لا حقّ لها في الانتخاب، إنّ هذا الكلام كالقول بانهنّ مجنونات أو سفيهات، هذه هي الملاحظة المسجّلة، أما جوابنا فلا بد أن نقدّم برهاناً، والبرهان هو أننا كلّما تأملنا اليوم رأينا أن الله تعالى لم يضع فيهنّ هذه الطاقة والقابلية التي تجعلهنّ لائقات بحقّ الانتخاب، إن المستضعفين والمستضعفات من هذا النوع، حيث لا تكون عقولهم مستعدّة..»[2].

وفي رسالةٍ لجمعٍ من مراجع التقليد وآيات الله العظام، وذلك في شهر اسفند عام

---

(١) هما رمضاني، لوايح آقا شيخ فضل الله نوري: ٢٨.

(٢) مجلّة كلك، العدد: ٥٥ ـ ٥٦، مقالة: «زن در جامعه قاجار»: ٤٥.

١٣٤١هـ . ش / ١٩٦١م، انتقد الفقهاء حضور النساء في المجلس النيابي، وخالفوا ذلك مخالفةً شديدة[١].

وهكذا الحال في رسالة الإمام الخميني التي أرسلها إلى السيد عَلَم في ٢٨/٧/١٣٤١هـ . ش / ١٩٦٢م، حيث جاء فيها: «إن دخول النساء إلى المجلس، وإلى المجالس البلدية، مخالف للقوانين المحكمة للإسلام»[٢].

إلاّ أنه لابد من القول ـ في سياق فهم رؤية الإمام الخميني هذه في تلك الفترة مع مقارنتها بموقفه اللاحق الداعم للمشاركة الاجتماعية للنساء ـ : إن ما دفعه لهذا الموقف الرافض آنذاك هو الظروف السياسية والاجتماعية، إضافةً إلى المفاسد التي يمكن أن تترتّب آنذاك على دخول المرأة المجلس النيابي[٣].

ولا بدّ عموماً من أن نأخذ بعين الاعتبار عوامل القلق والتوجّس التي كانت تجول في أذهان هؤلاء العظماء الطالبين لخير الأمّة والمجتمع الإسلامي، ذلك أن الأجواء الموجودة غير الصحيّة التي كانت سائدةً آنذاك، إضافةً إلى فتح ملفّات هذه الموضوعات الجديدة وبسرعة كان يستدعي ردّات فعل، وإنما نلفت النظر إلى ذلك لنتعرّف ـ فقط ـ على طبيعة قراءتهم للأمور.

وختاماً، يمكن تلخيص آراء هذا الاتجاه ونظرياته فيما يلي:

١ـ الاعتقاد بوجود اختلافات كثيرة بين الرجال والنساء في المجال البدني، والروحي، والعقلي، والعاطفي.

٢ـ تقديم تصوّر خاص عن كمالات المرأة.

٣ـ الإصرار على مقولة ملازمة البيوت، ومناهضة الحضور الاجتماعي للمرأة.

٤ـ الاعتقاد بفوارق كثيرة بين الطرفين، حقوقياً وتكليفيّاً.

---

(١) تبيان، دفتر هشتم: ٢٤٢ ـ ٢٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤١.

(٣) راجع حول بعض المواقف المختلفة والمتعارضة للإمام الخميني: حسين سيمائي، ثابت ومتغير در انديشه سياسي إمام خميني، فصلية «حكومت إسلامي»، العدد ١٢: ٤٨٠.

٣. الاتجاه التراثي: المنهج والأسلوب

ووفقاً لما تقدّم، يمكن رسم معالم المنهج الذي اعتُمد هنا على الشكل التالي:

١ ـ الاعتقاد بمفهوم التعبّد في الأحكام الدينية، بمعنى تجنّب الخوض في فلسفة التشريعات وبيان حكمتها، أو الدخول في تشريحات كلامية لها.

٢ ـ الاعتماد البارز على الأحاديث والروايات، دون الخوض في أيّ تصفية لها.

٣ ـ عدم وجود اهتمام كامل ولا مناسب بالآيات القرآنية التي تعرّضت لقضايا المرأة، لا سيما المشاركة الاجتماعية بأنواعها.

٤ ـ الاعتماد على العلوم الحديثة لإثبات امتيازات الطرفين.

الاتجاه الثاني: الاتجاه الكلامي ـ الاجتماعي (١٩٦٠م...)

يشرع تبلور الاتجاه الثاني من العقد الستّيني الميلادي الماضي، وذلك بطباعة تفسير الميزان، وطرح مؤلّفه سلسلةً من النظريات المتعلّقة بالمرأة، في المجلّد الثاني والرابع منه، كما دخل هذا الاتجاه المجال الاجتماعي العام ليطرح بشكلٍ واسعٍ على بساط التداول مع مؤلفات الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري في السبعينات من القرن العشرين، وفي هذا العقد نفسه دخل هذا الاتجاه منعطفاً جديداً مع نتاجات الدكتور علي شريعتي، ثم نظريات الإمام الخميني، ليبلغ أوجه مع ما قدّمه آية الله جوادي آملي.

والمعالم العامّة لمنهاج التفكير الذي حكم هذا الاتجاه يمكن فهرستها كما يلي:

١ـ الدفاع عن الهويّة الإنسانية للمرأة، وتساويها مع الرجل، على أساس القرآن، والبرهان، والعرفان.

٢ـ الاعتقاد بوجود فوارق بين الطرفين في المجال النفسي، والجسدي، والإرادي.

٣ـ تقديم تفسير كلامي للاختلافات الفقهية والحقوقية بين الرجال والنساء.

٤ـ الدفاع عن المشاركة الاجتماعية للنساء، بل والتأكيد على رجحان ذلك.

وبعد هذه العصارة الموجزة، نشرع الآن بالبحث المفصّل نسبياً حول هذا الاتجاه، ونتاجاته، ورجاله، ونظرياته، ومنهجه و..

١ـ أعمال العلامة الطباطبائي (١٩٨٣م)

تعرّض العلامة محمد حسين الطباطبائي في المجلّدين: الثاني والرابع من تفسيره الثمين «الميزان في تفسير القرآن» لجملةٍ من الموضوعات المرتبطة بمسألة المرأة، وقد كان تفسير الميزان دوّن وطبع في الفترة الممتدّة بين عامي ١٣٧٥ ـ ١٣٩٣هـ[١]. المجلّد الأول والسادس طبعا ما بين ١٣٧٥ ـ ١٣٧٧هـ[٢].

يتحدّث العلامة في الجزء الثاني من تفسيره[٣] تحت عنوان «المرأة في الإسلام» عن حالة المرأة في الأمم غير المتمدّنة، ثم يشرح حالها في الحضارة التي سبقت الإسلام، وكذلك وضعها في الوسط العربي والعصر الجاهلي، ليستنتج من جملة ما يذكره ما يلي:

١ـ إن المرأة إنسان بمستوى الحيوان أو إنسان عاجز.

٢ـ إنهم كانوا يعتبرون المرأة من الأدوات التي يحتاجها الرجال كالمسكن والخادم و..

٣ـ كانوا يحرمونها من تمام الحقوق.

٤ـ كانوا يرونها مستخدَمةً للرجل.

وبعد ذلك، يتحدّث العلامة عن المرأة في الإسلام، فيرى أنها في نظر الإسلام إنسان كالرجل تشترك معه في جوهرة الإنسانية، ولا أفضلية بينهما سوى بالتقوى[٤]، مع أنه في موضعٍ آخر يصرّح بأن متوسّط النساء متأخّر في الكمالات عن متوسّط الرجال، مسنداً ذلك إلى الاختلافات المادية، والعاطفية، والعقلانية[٥].

أمّا على الصعيد الاجتماعي، فيرى الطباطبائي أنّ المرأة تصارع الرجل مع اختلافٍ وهو: ١ـ إن المرأة يرتهن بقاء النوع الإنساني لها. ٢ـ إنها وجودٌ ناعم حسّاس وعاطفي[٦].

---

(١) المصدر نفسه: ٢٧٢.

(٢) دائرة المعارف تشيع ٤: ٥٧٦.

(٣) فهرست كتاب هاي چابي عربي: ٩٤.

(٤) الميزان ٢: ٢٦٠ ـ ٢٧٨.

(٥) المصدر نفسه: ٢٦٩.

(٦) المصدر نفسه: ٢٧٥.

وأمّا على الصعيد الحقوقي والتشريعي، فإنّ النساء والرجال متساوون سوى في مسألة تولّي السلطة، والقضاء، والجهاد، وفي الإرث، والحجاب، والستر، والتمكين الجنسي[١].

وفي نهاية بحثه، يتعرّض الطباطبائي لمبرّرات هذا الاختلاف التشريعي، ويرى أنّ الفطرة الكامنة في الرجل والمرأة هي التي تستدعي ذلك[٢].

أمّا في الجزء الرابع من الميزان، فيتركّز بحث العلامة الطباطبائي على التحليل الكلامي لجملة من البحوث الحقوقية والفقهية، كما يتعرّض لمسألة الزواج وتعدّد الزيجات وفلسفة ذلك في الإسلام[٣]، ولمسألة اختلاف الطرفين في الإرث[٤]، ولمسألة قيمومة الرجل على المرأة أيضاً[٥].

٢ـ حقوق المرأة في الإسلام، ليحيى النوري

طبع هذا الكتاب طبعته الأولى عام ١٩٦١م، ثم تتالت طبعاته عدّة مرات. دافع المؤلّف فيه عن وجهة نظر الإسلام في موضوع المرأة ومكانتها (٤٩ ـ ٥٨)؛ ولذلك شرح الاختلافات الجسمية والروحية للطرفين (٦٦ ـ ٨٠)، من هنا توجّه لتحليل قضية الفوارق الحقوقية والتشريعية، لهذا يسعى ـ أولاً ـ للتقليل من حدّ الاختلافات المذكورة، حتى أنّه ينقل بعض الآراء غير المشهورة، مثل جواز تولّي المرأة منصب مرجعية التقليد (٨٢)، وجواز إمامتها النساء في الصلاة (٨٤)، ثم يحاول ـ ثانياً ـ فلسفة هذه الاختلافات الفقهية وإبانة وجه الحكمة فيها، مركّزاً على بعضها؛ ليبسط الكلام في تشريحه وتبريره مثل حقّ الطلاق للرجل (٢١٧ ـ ٢٥٥)، وتعدّد الزوجات

---

(١) المصدر نفسه: ٢٧١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٣.

(٣) المصدر نفسه ٤: ١٧٨ ـ ١٩٨.

(٤) المصدر نفسه: ٢١٢ ـ ٢٣٣.

(٥) المصدر نفسه: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(١٧٤ ـ ١٩٦)، والزواج المؤقت (١٩٧ ـ ٢١٩).

هذا، وقد كتب المؤلف في الطبعة الثالثة للكتاب عام ١٩٦٤م مقدّمة مفصّلة في سبعين صفحة، أضافها في بداياته.

٣. أعمال الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري (١٩٧٩م)

يمكن القول: إن الشهيد مطهري هو الذي نشر هذا الطراز الجديد من التفكير في العقد السبعيني من القرن العشرين، إنني أعتقد أن المطهري كان أفضل مقرّر ومبيّن لنظريات العلامة الطباطبائي، دون أن يعني ذلك التغاضي عن ما قدّمه نفسه من إبداعات وابتكارات.

لقد كتب المطهري في العام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧م سلسلةً من المقالات في مجلّة «زن روز»، حملت عنوان «المرأة في الحقوق الإسلامية»، وهي التي عادت ونشرت فيما بعد عام ١٩٧٤م في كتاب حمل عنوان «نظام حقوق المرأة في الإسلام»[1].

وفي عام ١٩٦٩م خرج من المطبعة كتاب «مسألة الحجاب»[2]، لتشهد السنة اللاحقة (١٩٧٠م) ردود المطهري على الانتقادات المسجّلة عليه، والتي طبعت بعد انتصار الثورة عام ١٩٧٩م، وقد سبق أن تعرّضنا لهذا الكتاب في القسم السابق لتصنيفه ضمن المساهمات النقدية.

يبحث الأستاذ مطهري في كتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام» عن الهوية الإنسانية للمرأة، مستنداً إلى الآيات القرآنية، فيثبت ـ كالعلامة الطباطبائي ـ هذه الهويّة لها (١٣٩ ـ ١٧٤)، نعم لا يفوته الحديث عن الاختلافات الجسدية، والنفسية، والعاطفية بين الطرفين، فيعتقد بها، ثم يجعلها أساساً لاختلاف الأحكام (١٩٧ ـ ٢٢٢).

ويواصل المطهري استعراضه، بالحديث عن التفسيرات الكلامية لمسألتي المهر

---

(١) راجع: نظام حقوق زن در إسلام: ٢٦ ـ ٢٩، مجموعة آثار ١٩: ٣٧ ـ ٤٠.

(٢) فهرست كتاب هاي چابي فارسي ٤: ٤٧٢٨.

والنفقة (٢٢٢ ـ ٢٧٤)، ثم مسألة الإرث (٢٧٥ ـ ٣٦٠)، ثم حقّ الطلاق (٢٨٧ ـ ٣٦٠)، ثم تعدّد الزوجات (٣٦١ ـ ٤٥٥)، ويستوعب الكتاب في طيّاته حديثاً عن مسألة الإسلام ومتطلّبات العصر، وكيفية التوفيق والتوليف بين أحكام الإسلام وتحوّلات الحياة البشرية (١٠١ ـ ١٣٧).

أمّا في كتاب «مسألة الحجاب»، فيشرع مطهري بالحديث التبريري العقلاني عن الاختلاف بين الرجل والمرأة في قضيّة الحجاب، مسجلاً سلسلة انتقادات على وجهة النظر المختلفة المنافسة له، ليعقب ذلك ببحثٍ فقهي اجتهادي، يرى فيه عدم وجوب ستر المرأة للوجه والكفّين.

أمّا كتاب «أجوبة الأستاذ»، فقد تركّز على تأكيد وجهات نظره التي جاءت في كتابي: الحجاب، ونظام حقوق المرأة، محاولاً رفع الإبهام عن بعضها وإزالة الالتباس فيها[١].

٤. أعمال الدكتور علي شريعتي (١٩٧٩م)

تعرّض د. علي شريعتي لمسألة المرأة في العقد السبعيني من القرن العشرين عبر عدّة كتابات ومجموعة محاضرات، وقد تحدّث فيها عن الهوية الإنسانية للمرأة من وجهة نظر الإسلام، كما تحدّث عن وجود نماذج مثالية مثل السيدة فاطمة، والسيدة زينب.

وما تركه لنا شريعتي في هذا المضمار كان عبارة عن:

١ـ فاطمة هي فاطمة، كان تدويناً وإكمالاً لمحاضرة ألقاها في حسينية الإرشاد في طهران ٢٦/ ٦/ ١٣٥٠هـ. ش / ١٩٧١م.

٢ـ ماذا يريد العصر الحاضر من المرأة المسلمة؟ محاضرة (مدوّنة) ألقيت في حسينية الإرشاد بتاريخ: ٤/ ٤/ ١٣٥١هـ. ش / ١٩٧٢م.

٣ـ ملتقى المرأة، ويمثل محاضراته في الأيام الفاطمية في ٢٢ و ٢٣ و ٢٤، تير، ١٣٥١هـ. ش / ١٩٧٢م.

---

(١) لمزيد من الاطلاع على نظريات الأستاذ مطهري حول المرأة راجع: زن وفرهنك ديني، مهدي مهريزي، زن در آثار شهيد مطهري: ١٤٩ ـ ١٥٧.

٤ـ الحجاب، حوار جرى عام ١٩٧٦م.

وقد نشرت هذه النتاجات الأربعة في مجموعة أعمال د. شريعتي (ج٢١) تحت عنوان «المرأة»، نعم كتاب «فاطمة هي فاطمة» كان طبع مراراً وتكراراً بصورة مستقلّة عن مجموعة أعماله.

٥ ـ المرأة في قلب محمد ﷺ وعينه، وقد طبع ضمن كتاب «الحرية وحقوق المرأة في الإسلام»، والذي يحوي عدّة مقالات ودراسات، وذلك عام ١٩٧٩م، من جانب مؤسّسة «نشر ميلاد».

ويسعى شريعتي، كما يظهر من بعض كتاباته، لتقديم أنموذج المرأة المثالية للأغلبية الساحقة من نساء مجتمعه ممّن لا يردن الخضوع لا للثقافة الغربية المفروضة، ولا للثقافة التقليدية القديمة الجاهلية[١].

٥. نتاجات الإمام روح الله الخميني (١٩٨٩م)

لم يترك لنا الإمام الخميني نتاجاً مستقلاً في موضوع المرأة، وما نملكه عنه ليس إلاّ مجموعة من خطبه، وحواراته، ورسائله، أو بعض المقاطع من بعض أعماله مثل كتاب «كشف الأسرار»، والتي كان قدّمها لنا خلال حقبتين تاريخيتين: إحداهما قبل انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م، وثانيتهما بعد الثورة، أي ما بين عام ١٩٧٩م إلى عام ١٩٨٩م.

وقد جمعت مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني هذه الأعمال في المجلّد الثامن من مجموعة «تبيان»، تحت عنوان «مكانة المرأة في فكر الإمام الخميني»، ثم نشرتها عام ١٩٩٥م، نعم، بعض ما جاء في هذه المجموعة كان قد نشر سابقاً بعناوين عدّة مختلفة، مثل «سمات المرأة في كلام الإمام الخميني».

والذي يمكن استخلاصه من هذه المجموعة من الكلمات والكتابات أن الإمام الخميني كان يركّز على الهوية الإنسانية للمرأة، وتساويها مع الرجل في الكمالات

---

(١) زن، مجموعه آثار ٢١ : ٤.

الإنسانية، ولهذا لابد من رفع العوائق أمام مشاركتها الاجتماعية، ثم إقحامها مجال العمل الاجتماعي ـ السياسي، والعلمي؛ لتؤدّي دورها بنشاط وحيوية، ذلك كلّه كان مصحوباً عند الخميني بالتأكيد على دور المرأة في الأمومة وحفظ الأسرة، بوصفها البناء الرئيس للمجتمع البشري.

هذا، وقد كتبت مقالات، وكتب، ورسائل جامعية عديدة حول المرأة عند الإمام الخميني وتحليل آرائه في هذا المضمار، كما عقدت ملتقيات وندوات عدّة أيضاً في هذا الخصوص[١].

٦. نتاجات آية الله جوادي آملي

ألقى آية الله الشيخ عبدالله جوادي آملي دروساً لطالبات جامعة الزهراء في مدينة قم، عام ١٩٩٠ ـ ١٩٩١م، وقد تعرّض أثناءها لبعض القضايا المرتبطة بالمرأة، وقد طبعت هذه السلسلة من المحاضرات في كتاب حمل عنوان «المرأة في مرآة الجمال والجلال الإلهيين» (وقد ترجم إلى العربية)، وذلك بعد تصحيحه وإعادة صياغته، عام ١٩٩٠م.

ويمكن تصنيف آية الله آملي امتداداً لأفكار العلامة الطباطبائي تماماً مثل الأستاذ مطهري، ورغم أن آملي قد تقدّم خطوةً نحو الأمام في معالجة الهوية الإنسانية للمرأة، متخطياً الاعتماد على النص القرآني لإثبات ذلك، إلى الاعتماد على كلّ من الفلسفة والعرفان أيضاً، بغية إيضاح الهوية الإنسانية في إطار هذين العلمين؛ لتنجلي أمام المختصّين بها.. ضاعف من المساهمة التحليلية الكلامية للاختلافات الفقهية والحقوقية

---

(١) راجع: مجموعة مقالات كنكره بين المللي جايكاه ونقش زن از ديدكاه إمام خميني، مجلدين، مهر ماه ١٣٧٨هـ. ش / ١٩٩٩م؛ وإمام خميني والكوهاي دين شناخت در مسائل زنان، سيد ضياء مرتضوي، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٣٨٢ / ٢٠٠٣م؛ ومدل اجتماعي جايكاه ونقش زن مسلمان در جامعه إسلامي بر أساس ديدكاه إمام خميني، فاطمة صفوي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران، ١٣٦٩ ـ ١٣٧٠هـ. ش / ١٩٩٠ ـ ١٩٩١م.

بين الطرفين بما يتخطّى مساهمة الطباطبائي والمطهري، فتناول موضوعات عدّة هي: بلوغ المرأة (٣٥٢ ـ ٣٥٥)، ومرجعية المرأة (٢٨١ ـ ٣٨٣)، ولزوم قضاء الولد الذكر ما فات الوالد من الصلاة والصيام (٤١٠ ـ ٤١١)، ونبوّة المرأة (٢٣١)، وقضاء المرأة (٣٨٣)، وشهادة المرأة (٣٤٦ ـ ٣٤٧)، واختلاف الدية (٤٠١ ـ ٤٠٤)، واختلاف الإرث (٤٠٤).

ونستعرض هنا بعض الآراء الجديدة لآية الله آملي والتي جاءت في هذا الكتاب:

١ـ يجوز للمرأة تولّي المرجعية للنساء فقط (٣٧٦).

٢ـ يقبل النبوّة الإنبائية للنساء، وما يختصّ به الرجال إنما هو النبوّة التشريعية (٢٣١).

٣ـ تجوز إمامة المرأة للنساء (٣٧٦).

٤ـ يجب على الولد الأكبر قضاء صيام الأم وصلاتها أيضاً (٤١١).

وفي ختام هذا البحث، لابد لنا أن نشير إلى كتابٍ آخر يواصل في طروحاته هذا المسير أيضاً، وقد كان نشر هذا الكتاب قبل هذه الكتب جميعها، واحتوى الموضوعات الدينية ودافع عنها أيضاً.

وهذا الكتاب هو: «حقوق المرأة في أوروبا والإسلام» لمؤلّفه حسن الصدر، كان الكتاب قد نشر عام ١٩٤٠م، ثم أعيدت طباعته من جانب «انتشارات فراهاني» عام ١٩٤٨م.

يخصّص المؤلّف القسم الأكبر من الكتاب لأبحاث تاريخية في الثقافة والبلاد غير الإسلامية، كما يستعرض الأبحاث الحقوقية لسائر البلدان أيضاً، وضمن ذلك يذكر وجهة نظر الإسلام ثم يدافع عنها.

يذهب المؤلف في قراءته لشخصية المرأة إلى أن هناك وجهتي نظر ضعيفة في هذا المجال: إحداهما: أن ضعف النساء وعجزهنّ أمر ذاتيّ لهنّ، وثانيتهما: إن ضعفهنّ أمرٌ تاريخي وثقافي فرض عليهنّ فرضاً (٢٦٢ ـ ٢٦٣)، أما المؤلّف فيذهب إلى خطأ الرؤيتين؛ على أساس أنه لابدّ يقال: إن الرجل والمرأة هكذا، ولا ينبغي تصوّر ضعف

أحدهما وقوّة الآخر حتى نبحث عن جذور هذه المعادلة وأساسها.

يكتب يقول: «إن البناء الجسدي والعقلي، المادي والمعنوي، لهاتين الطبقتين، ووظيفتهما وخصائصهما، تختلف تماماً عن بعضها بعضاً، فالمرأة إنّما كوّنت لخصائص خاصة وهدف خاص محدّد، أمّا الرجل فكان خلقه لوظيفةٍ أخرى، وطورٍ آخر» (٢٦٤ ـ ٢٦٥).

ويعتقد الكاتب أن حوّاء خلقت من ضلع آدم (٧٣)، لكنه يذهب إلى أن المرأة عنصر فاعل ومؤثر في الحياة الأسرية، بل يمكنها مشاركة الرجل في أغلب الشؤون الاجتماعية، في جدّه وسعيه (٧٢)، ويذهب أيضاً إلى لزوم تعليم النساء وتربيتهنّ، وإلاّ كان العقل والإحساس الذي خلقه الله فيهنّ ـ كالرجل ـ عبثاً ولغواً(٧٢).

ويشرّح المؤلّف مبرّرات الطلاق في الإسلام وكونه تحت تصرّف الرجل، فيبيّن الحكمة في ذلك (٢٣١، ٢٣٨)، وكذا الحال في دفاعه عن تعدّد الزوجات (٢٠٢ ـ ٢٠٧)، وقانون الإرث (٢٦٠).

ونلخّص ـ في ختام الحديث ـ مهمّ آراء هذا الاتجاه ونظريّاته كالتالي:

١ ـ الاعتقاد بالهوية الإنسانية المتساوية عند الرجل والمرأة.

٢ ـ الاعتقاد بوجود اختلافات بين الرجل والمرأة في بعض المجالات، مثل الاختلافات الجسدية، والنفسية، والعاطفية، وبعبارةٍ أخرى: يقلّص هذا الاتجاه دائرة الاختلافات هذه نسبةً لما كان يراه الاتجاه الأوّل.

٣ ـ الاعتقاد بجواز المشاركة الاجتماعية للمرأة، بل رجحانها.

٤ ـ تقديم تفسيرات كلامية عقلانية للاختلافات الحقوقية بين الرجل والمرأة.

الاتجاه الكلامي ـ الاجتماعي: المنهج والخطاب

وما يمكن اعتباره منهجاً لهذا الاتجاه هو:

١ ـ الاهتمام بالنصّ القرآني، سيما ما يتعلّق بشخصية المرأة وحضورها الاجتماعي.

٢ ـ الاعتقاد بضرورة تصفية الأحاديث.

٣ ـ الاعتقاد بضرورة التعقل في فهم النصوص الدينية وتفسير أحكامها كلامياً.

٤ ـ الأخذ بعين الاعتبار تأثير الثقافات غير الدينية، والسعي لتصفيتها و..

الاتجاه الثالث: الاتجاه الفقهي ـ الحقوقي (٢٠٠٠م ـ ....)

برز إلى الواجهة بداية الألفية الثالثة اتجاهٌ جديد، هو الاتجاه الثالث، ويذهب رموز هذا الاتجاه إلى الأخذ بعين الاعتبار الواقعَ ورعاية الأصول والضوابط التي تحكم الفقاهة والاجتهاد، وإعادة قراءة المصادر الدينية، معتقدين أن ذلك يساهم في التوصّل إلى نظريات جديدة على الصعيد الحقوقي.

وفي الحقيقة، يقيم هذا الاتجاه كيانه على أضلاع ثلاثة هي:

١ـ الأخذ بعين الاعتبار الواقع الخارجي.

٢ـ مراعاة قواعد الاجتهاد وضوابط الفعل الفقهي.

٣ـ إعادة قراءة المصادر الدينية من جديد.

لم تصلنا من هذا الاتجاه نتاجات مدَّونة تتعلّق بشخصية المرأة وهويتها الحقيقيّة، وكذا بعض المجالات الأخرى مثل الأسرة والمشاركة الاجتماعية، إلاّ أننا نظن أن هذا الاتجاه يتبنّى ـ في الحدّ الأدنى ـ أصول الاتجاه الثاني على صعيد شخصية المرأة وهويتها، فيدافع عن الهوية المشتركة للرجل والمرأة.

كما أننا نرى أن رؤية هذا التيار للفوارق ما بين الرجل والمرأة تظلّ أقلّ مما هو عند الاتجاه الثاني، فضلاً عن الأوّل، وأما على صعيد المشاركة الاجتماعية فلم يصلنا شيء مكتوب وصريح يتحدّث عن ذلك، إلاّ أن لازم بعض الآراء مثل عدم شرطية الذكورة في مرجع التقليد، ورئاسة الجمهورية، والقضاء، والوليّ الفقيه و.. عدم سدّ باب المشاركة بوجه النساء.

أمّا على الصعيد العائلي، فإن لازم بعض النظريات المطروحة لدى هذا الاتجاه هو الاعتقاد بحظٍّ أكبر للمرأة في هذا المضمار، مثل استقلال البنت الباكر في الزواج، وجواز خروج المرأة من منزل زوجها بغير إذنه، وبعض الموارد الأخرى.

ونشرع ـ أولاً ـ بطرح آراء مؤسّسي هذا الاتجاه ورموزه، طبقاً للتسلسل الزمني لنشر أعمالهم، ثم نحاول الخروج بما نستنتجه منهجاً لهذا الاتجاه.

١. نتاجات آية الله الشيخ يوسف الصانعي

آية الله صانعي رائد طرح الآراء الفقهية الجديدة على شكل فتوى في الرسالة العملية في العصر الحاضر، فرغم أنّ طرح الأبحاث النظرية والتحليلية الجديدة المتعلّقة بقضايا المرأة كان أمراً سائداً في جلسات الدرس العلمي أو عبر محاضرات فكرية، إلاّ أن إدراجها في الرسالة العملية على شكل فتوى قلّما نجده فيما يخصّ قضايا المرأة.

طبعت رسالة صانعي العملية عام ١٤١٤هـ، وقد اجتذبت فتواه المتعلقة ببلوغ الفتاة المحافل العلمية والحوزوية.

وبعد ذلك، بتنا نلاحظ آراء أخرى له في هذا المجال، إمّا ضمن استفتاء وعلى شكل فتوى صادرة، أو ضمن حوارات علمية، ويمكننا هنا ذكر حوار أجرته مجلّة «بيام زن» العدد: ٦٣، ٦٤ معه، وكذا فصلية «متين»، العدد الثاني، ربيع عام ١٩٩٩م، كما يلاحظ بعض الموضوعات ذات الصلة في كتابه «فقه الثقلين» (١٥٥ ـ ٢٠٤، ٢٠٨ ـ ٢٣٠) أيضاً.

والموارد التي يوجد فيها للشيخ الصانعي رأيٌ جديد هي:

١ـ لا تشترط الذكورة في مرجع التقليد[1]. ٢ـ لا تشترط الذكورة في الولي الفقيه[2]. ٣ـ يمكن للمرأة تولّي منصب القضاء[3]. ٤ـ بلوغ البنت يكون بالحيض، وفي المرحلة اللاحقة بثلاثة عشرة سنة[4]. ٥ـ دية الرجل والمرأة في قتل الخطأ وشبه العمد

---

(١) الرسالة العملية: ٦، مسألة: ٢؛ وفصلية «متين»، العدد ٢: ٢٠.

(٢) فصلية «متين» العدد ٢: ٢٠ ـ ٢١.

(٣) المصدر نفسه: ٢١.

(٤) الرسالة العملية: ٥١٤؛ مسألة: ٩٢؛ وفصلية «متين»، العدد ٢: ١١.

متساوية[١]. ٦ـ تجوز إمامة المرأة لجماعة النساء[٢]. ٧ـ يمكن للمرأة تولّي رئاسة الجمهورية[٣]. ٨ـ إن تعدّد الزوجات مشروط بإحراز العدالة ويمكن وضع ذلك في القوانين[٤]. ٩ ـ تساوي الرجل والمرأة في الاستفادة من وجود العيب لفسخ النكاح[٥]. ١٠ ـ إن اشتراط خروج المرأة بإذن زوجها ثابتٌ حتى يبلغ حدّ أذية المرأة و..[٦]. ١١ ـ لا يُشترط إذن الأب في زواج البنت البالغة الرشيدة[٧]. ١٢ ـ للصغير والصغيرة حقّ فسخ النكاح بعد بلوغ كلّ منهما[٨]. ١٣ ـ ترث المرأة من الأموال المنقولة وغير المنقولة للزوج، غايته أنها في الأموال غير المنقولة ترث من القيمة[٩]. ١٤ ـ الحبوة وإن كانت من مختصّات الولد الذكر الأكبر، إلاّ أنها تحسب له من سهمه في الإرث لا خارج السهم[١٠].

٢ ـ أعمال الدكتور حسين مهربور (المولود عام ١٩٤٣م)

يسعى د. مهربور في كتابه «حقوق المرأة» الذي طبعته مؤسسة نشر صحيفة إطلاعات الإيرانية عام ٢٠٠٠م، ويشتمل على عشر مقالات كان كتبها في المجلات الداخلية والخارجية وألقاها في ملتقيات ومنتديات مختلفة ما بين عام ١٩٩٣م وعام

---

(١) الرسالة العملية: ٥١٥، المسألة: ١٠١؛ وفصلية «متين»، العدد ٢: ٢٦؛ وفقه الثقلين، كتاب القصاص: ١٦٢ ـ ٢٠٤، ٢٠٨ ـ ٢٣٠.

(٢) الرسالة العملية: ٢٣٣؛ مسألة: ١٤٤٣.

(٣) فصلية «متين»، العدد ٢: ٢١.

(٤) شهرية «پيام زن»، العدد ٦٤: ٧ ـ ٨.

(٥) المصدر نفسه: ٩؛ ورسالة توضيح المسائل: ٣٨٣.

(٦) المصدر نفسه، ورسالة توضيح المسائل: ٣٩٧.

(٧) المصدر نفسه: ١٠؛ ورسالة توضيح المسائل: ٣٩٢.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المصدر نفسه: ١١ ـ ١٢، والرسالة العملية: ٤٦٢.

(١٠) المصدر نفسه: ١٢.

٢٠٠٠م... يسعى لفتح نافذة جديدة للاجتهاد فيما يخصّ القضايا الحقوقية للمرأة والتي تحوّلت إلى أزمة وإشكالية في العصر الحديث.

يعتمد مهربور في هذه الموضوعات على القرآن الكريم للوصول إلى رأيه الجديد، مثل مسألة القصاص (٢٤٨ ـ ٢٤٩)، وقضاء المرأة (٣٥٦ ـ ٣٥٨)، وجواز نكاح البنت البالغة الباكرة العاقلة بدون إذن وليّها (٨٤ ـ ٨٥).

كما يحاول د. مهربور التشكيك في بعض الآراء القديمة؛ لتأمين مجال لقراءة جديدة في هذا المضمار، مثل بحثه حول مسألة الدية (٢٧٧ ـ ٢٧٩)، وشهادة المرأة (٣٠٢ ـ ٣٠٣، ٣٠٩ ـ ٣١٠)، وجعل حقّ الطلاق بيد الرجل (١٩٩ ـ ٢٠٣)، وتعدّد الزوجات (١٠٠ ـ ١٠٣).

٣. نتاج آية الله الشيخ إبراهيم الجنّاتي (المولود عام ١٩٣٣م)

يعدّ آية الله الشيخ إبراهيم الجنّاتي من رادة الاتجاه التجديدي الذين حققوا تحوّلاً في مناهج الاجتهاد وأساليب الدفاع عن الفقه الإسلامي، معتمداً ـ مع الأخذ بعين الاعتبار التحوّلات الحياتية الجديدة ـ على المصادر الأصيلة للاجتهاد، وعلى هذا الأساس الفكري والأداء العلمي لم تغب قضايا المرأة عن أعماله وقراءاته، وبالرغم من عدم وجود كتاب مستقلّ له مختصّ بقضايا المرأة وحقوقها، إلاّ أنّ له مساهمات كثيرة جداً ومشاركات عديدة في ندوات وملتقيات مختلفة، كانت له فيها محاضرات أو مقالات تناول فيها القضايا الحقوقية والفقهية للنساء.

وقد نشرت الرسالة العملية لجنّاتي عام ٢٠٠٢م، كما طبع الجزء الثاني منها، وهو عبارة عن مجموعة استفتاءات، عام ٢٠٠٣م.

وقد طرح آية الله جناتي في رسالته العملية جملةً من الآراء الجديدة، وهي وإن لم تحظ بامتياز علمي وتحليلي، إلاّ أن امتيازها في صدورها على شكل فتاوى وآراء اجتهادية، فمن مزايا هذه الرسالة العملية، إضافةً إلى استعراضها تاريخ الاجتهاد ومراحله (ج١: ٣ ـ ٤٨)، وبيان خصائص الرسالة العملية (ج١: ٤٨ ـ ٥٧)، أنها تبيّن المنهج الاجتهادي الجديد الذي تقوم عليه هذه الفتاوى والآراء.

ونستعرض ـ أولاً ـ ميزات هذا المنهج، ثم نعقب ذلك ـ ثانياً ـ بسرد بعض الآراء والفتاوى المتعلّقة بالمرأة.

ميزات المنهج الاجتهادي الجديد عند جنّاتي

من المناسب الإشارة سريعاً وعابراً لخصائص هذا المنهج الاجتهادي الجديد، وهي عبارة عن:

١ـ قيامه في مجال الاجتهاد على أساس الأصول المعتبرة والعناصر الرئيسة للاستنباط، وذلك عقب إعادة النظر، وكذلك رصد الظروف المحيطة بزمن صدور النص ومخاطبه، اعتماداً على منهج أصولي معتدل، يجانب النزعة الإفراطية.

٢ـ إن هذا المنهج يشهد حضوراً في مجال الاجتهاد، على الصعيدين: النظري والعملي، وعلى صعيد الفتوى أيضاً، وهو يتجنّب المنهجين: الأخباري والأصولي القائمَين على الاحتياط.

٣ـ تعميم الأحكام والموازين الاجتهادية للمجال الفردي، والاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، والطبّي، والفني، والحكومي، وهذا ما يغدو ميسوراً للمجتهد عندما يتمكّن من فهم ظروف زمانه، وحاجات المجتمع، وقضايا الدولة، بصورة متصلةٍ بمصادر الاجتهاد ومنابعه الرئيسة.

٤ـ ممارسة عمليات التفريع والتطبيق، أي إعادة الحوادث الواقعة والفروع المستجدّة وإرجاعها إلى الأصول الأساسية، كما وتطبيق القوانين العامّة على مصاديقها الخارجية.

٥ ـ الدراسة الكاملة والمستوعبة لأبعاد القضايا المتناوَلة، ووزنها طبقاً لوقائع الأيّام وظروف العصر، والحقائق الخارجية وخصوصياتها.

٦ـ دراسة مستوعبة لخصائص موضوعات الأحكام، سواء الخصائص الداخلية والخارجية، وهي التي يلعب تحوّل الزمان وظروفه دوراً كبيراً في تكوينها وبلورتها، وهو ما يبعث على إخراج الموضوع ـ ومن ثم الحكم ـ عن دائرة الأصل الشرعي الأوّل؛ ليدخل تحت أصل أو قاعدة شرعيةٍ أخرى.

٧ـ دراسة ملاكات الأحكام في غير المسائل العبادية، أي مجال الاجتماع والحكومة،

وذلك عبر السبيل العقلي؛ ذلك أن معونة التحليل العقلي هنا يمكنها أن تساعدنا على التوصّل لاكتشاف ملاكات الأحكام وعللها، بحيث يسري الحكم إلى موردٍ آخر لا نصّ فيه عبر اكتشاف سريان الملاك إليه.

٨ـ رعاية ما تقضيه أحوال المجتمعات والأزمنة في عملية تطبيق الأحكام وإجرائها، ذلك أنه من دون رعاية هذا الأمر من الممكن أن نخرج بنتائج مؤسفة للمجتمع ككل.

نعم، فالمطّلعون يعلمون أن نبيّ الإسلامﷺ كان يراعي دوماً في تطبيقه للشريعة الإسلامية الإلهية ظروفَ العصر والأوضاع الزمانية، وكذا الأعراف وأحوال الناس، وثمّة نماذج عديدة لهذا الأمر، وكلّ من يريد الاطلاع على هذا الأمر يمكنه مراجعة كتابنا «المناهج العامّة للاستنباط».

إنّ مراعاة هذا المنهج للمجتهد يمكنها أن تساعده على فهم ظروف العصر وأوضاع المجتمع، وثمّة خصائص أخرى لا حاجة لبيانها الآن.

على أية حال، إن مراعاة هذا المنهج في استنباط الأحكام لا يمكّن المجتهد من حلّ المعضلات الفردية فحسب، بل يجعله قادراً على مواجهة الأحداث والظواهر الاجتماعية والحكومية.

والذي يُلاحَظ أن تنظيم مسائل هذه الرسالة العملية التي جاءت على شكل سؤالٍ وجواب، كان يراعي في بعض المسائل الظروف المذكورة، وهو ما يؤمل أن يكون مفيداً للمؤمنين (ج ٢: ٢٥ ـ ٢٦).

أمّا الآن، فنذكر بعض الآراء والنظريات الجديدة عند جناتي فيما يخصّ قضايا المرأة، وهي:

١ـ لا يشترط في مرجع التقليد أن يكون ذكراً رجلاً (١: ٦٢).

٢ـ يشترط في إمام الجماعة: البلوغ، والعقل، والتشيّع الإثنا عشري، والعدالة، وطهارة المولد، والأداء والقراءة الصحيحة للصلاة، وإذا ما كان المأموم ذكراً لزم أن يكون الإمام ذكراً أيضاً (١: ٢٨١).

٣ـ يجب الستر على المرأة لكلّ بدنها عدا الوجه والكفين عن غير المحرم، إلاّ أنه ليس

هناك نوعٌ خاص من اللباس، فيكفي فيه أيّ وسيلة تحقّق الستر، إلاّ أنه لا شك في أن الشادور (العباءة الإيرانية) لباس ساتر جيّد للمرأة، لكن النساء العاملات في المؤسسات الإدارية، والطبّية، والجامعات، وفي الميادين السياسية والاجتماعية يلزمهنّ ارتداء ساتر يحوي تمام الشرائط اللازمة ويكون أفضل من غيره، وهو الذي يمكّنهم أكثر من حفظه ومراعاته (١: ٥٣١ ـ ٥٢٣).

٤ـ لا مانع من تصدّي المرأة الحائزة على الشروط لمقام القضاء.

٥ـ لا إشكال في تصدّي المرأة لسائر المناصب الاجتماعية، والسياسية، والعلمية، والثقافية، والفنية، والإدارية، والرئاسية و.. عندما يكون بمقدورها تولّيها والقيام بوظيفتها، مع مراعاة الموازين الشرعية في الستر وغيره.

٦ـ لا إشكال في مواصلة النساء دراستهنّ وتعليمهنّ في الجامعات وغيرها، حتى لو كان الأساتذة رجالاً، أو كان المشاركون في جلسات الدرس من الرجال أيضاً، بشرط مراعاة الحدود الشرعية في اللباس وغيره.

٧ـ لا مانع من أن تتعلّم المرأة قيادة السيارة على يد رجلٍ، فتجلس إلى جانبه، بشرط عدم استلزام ذلك لأيّ حرام.

٨ـ لا يشترط إذن الأب في زواج البنت المدركة تماماً للمصلحة والمفسدة ولا تقع تحت تأثير العواطف والمشاعر، فيكون قرار الزواج في يدها (١: ٥٣٢).

٩ـ إن الطلاق وإن كان في يد الرجل، إلاّ أن ثمّة موارد وحالات يمكن أن يكون حقّ الطلاق فيها بيد المرأة ومنها:

أ ـ أن يقع ذلك شرطاً في ضمن العقد، إذ يمكن أخذ أيّ شرطٍ في متن العقد لا يكون مخالفاً لطبيعة العقد ذاته، لقد سهّلت الشريعة الإسلامية هذا السبيل ويسّرته حتى يكون بيد الطرف الآخر هذا الحقّ، وتحديد زمان الطلاق، وعليه، يمكن للمرأة الشرط في متن العقد أن تكون وكيلةً عن الزوج في طلاقها، لا فرق بين أن تكون هذه الوكالة مطلقةً، بمعنى أن لها ذلك في أيّ وقت، فتطلّق عنه، أو تكون مشروطةً، بمعنى أن يكون الطلاق مشروطاً بسوء معاملة الزوج أو عدم أدائه للنفقة، أو زواجه من امرأةٍ ثانية.

ب ـ العسر والحرج في الحياة، فحتى لو لم تضع المرأة الشرط المذكور سابقاً ضمن عقد الزواج، يمكن لها إبطال مفعول العقد في الحالات التالية:

أولاً: عدم أداء الزوج الحقوق الواجب عليه أداؤها، ولا يمكن إجباره.

ثانياً: سوء معاملة الزوج ومعاشرته لزوجته بحيث يكون تحمّل ذلك حرجاً على الزوجة.

ثالثاً: الأمراض المعدية العسيرة العلاج والتي تهدّد دوام الحياة الزوجية.

ج ـ غَيبة الزوج وفقدانه ضمن الشروط المحدّدة لذلك.

د ـ حالات وجود العيوب الخاصّة بالزوج والموجبة لحقّ فسخ عقد الزواج من دون إيقاع الطلاق (ج١: ٥٣٤ ـ ٥٣٥).

١٠ ـ يمكن للمرأة ـ ودون رضا الزوج ـ الحيلولة دون الحمل، إلاّ أنه لا يمكن للرجل دون رضا زوجته إجبارها على الحمل، أمّا لو رضيت فلا بأس (١: ٥٣٥).

١١ ـ للمرأة حقّ حضانة الولد الذكر إلى عامين والأنثى إلى سبع سنوات لتنتقل الحضانة بعد ذلك إلى الأب، وهذا الحكم ليس تعبّدياً لا يقبل الإسقاط، إنما هو صرف حقّ من الحقوق.. والقانون المدني يرى ذلك أيضاً.

١٢ ـ لم تشرّع الحضانة للوالد والوالدة بدون قيد أو شرط، إنما كان تقنينها مقيّداً بصلاحية صاحب الحق وقدرته على إدارة أمور من يتولّى حضانته، وعليه فإذا كان الوالد أو الوالدة لا يملكان صلاحية حضانة الولد من الناحية الأخلاقية، والاجتماعية، والدينية وغيرها، أو كانت لديه هذه الصلاحية لكنه لم يقم بوظيفته على الشكل الصحيح اللائق، يسقط حقّه في الحضانة، ويمكن للحاكم الشرعي حينئذٍ إحالة الولد إلى الطرف الآخر أو إلى شخص ثالث.

١٣ ـ إن ظهور البلوغ عند البنت يكون بالعادة الشهرية (الحيض)، أمّا إذا لم تأتها العادة الشهرية لأسباب في الطبيعة أو المزاج أو.. فعليها الرجوع إلى عادة قريباتها، فتجعل عادتهنّ زماناً لبلوغها.

١٤ ـ لابد للمرأة من أخذ إذن الخروج من المنزل إذا كان في خروجها منافاةً لحقّ

الزوج، أما مع عدم المنافاة فلا يُعتبر إذنه، وعليه، ففي هذه الحالة يمكن للمرأة الخروج من منزلها دون إذن زوجها للتعلّم والتعليم، والقيام بالنشاطات الاجتماعية، أو الأعمال السياسية، مع مراعاة الحدود الإسلامية، وكذلك لها الخروج لزيارة أسرتها من والدها وأمّها و..، دون أن تحتاج إلى شرط ذلك ضمن عقد الزواج (١: ٥٣٧).

الاتجاه الفقهي ـ الحقوقي: المنهج والأسلوب

يؤكّد رجال هذا الاتجاه ـ إلى جانب الالتزام بالضوابط الفقهية المشهورة والقواعد الاجتهادية المسلّمة ـ على جملة نقاط هي:

١ ـ التركيز على القرآن الكريم في الاجتهادات الفقهية والحقوقية.

٢ ـ الأخذ بعين الاعتبار واقع الحياة.

٣ ـ إعادة النظر بالمصادر والمنابع الدينية.

٤ ـ التفكيك بين الأحكام الدائمة الثابتة والأحكام المرحلية المؤقتة.

٥ ـ الاعتقاد بإمكان كشف مقاصد الشريعة وعلل الأحكام في غير العبادات. وقد سبق أن تحدّثنا عما طرحه آية الله الجنّاتي في بحثه عن سمات المنهج الاجتهادي الجديد، وذكرنا هناك نقاطاً ثماني تعرّض هو لها، والنقاط رقم١، ٥، ٦، ٧، ٨، من تلك النقاط تعبّر عن المحاور الخمسة التي ذكرناها هنا[١].

ومن يُراجع كتاب «حقوق المرأة» للدكتور مهربور يلاحظ مدى إصراره في أكثر الموضوعات التي تناولها على القرآن الكريم، كما تعرّض ـ إجمالاً ـ لهذا الأمر في مقدّمة كتابه، مركّزاً على ملاحظة واقع الحياة والظروف الموضوعية[٢].

والأمر الذي لابدّ لنا من إيضاحه ـ دفاعاً عن أنصار هذا الاتجاه ـ هو أن أخذ الحياة والظروف الموضوعية بعين الاعتبار لا يعني إصدار رأي فقهي على أساس هذا الواقع، وإنما يعني أن هذا الاهتمام من جانب الفقيه يجعله يطلّ بوعي أكبر على مصادر الأدلّة،

(١) الرسالة العملية ٢: ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) مهرپور، حقوق زن: ٢٥ ـ ٢٦.

ولا يعني ذلك أيضاً أن الواقع الحياتي يجب فرضه وإسقاطه على النص الديني، وإنما صيرورة هذا الواقع سبباً لرؤية الزوايا المختلفة للنصوص الدينية، مما يدفع إلى ممارسة مزيد من الدقّة والضبط في الكلمات، والمصطلحات الواردة في النصوص، وكذا بُنية النصوص، وظروف صدورها و..

مساهمات معاصرة في قضايا المرأة

ونستنسب ـ لمواصلة هذا البحث ـ استعراض وجهات نظر بعض الشخصيات الأخرى التي قدّمت مساهمات في قضايا المرأة أيضاً.

١ـ آراء آية الله الشيخ محمد هادي معرفت

يعدّ الشيخ معرفت من الأساتذة البارزين في الحوزة العلمية، والمراكز التعليمية العالية، وهو فقيه مشهور ومفسّر معروف أيضاً.

وبمراجعة نتاجاته لاحظنا وجود بعض الآراء الجديدة عنده في مسألة المرأة، ومنها:

١ ـ يذهب الشيخ معرفت في كتابه: «شبهات وردود حول القرآن الكريم» إلى أن الآية ٣٤ من سورة النساء، والتي تتحدّث عن ضرب المرأة وتأديبها منسوخةٌ بالنسخ التمهيدي، لذا فهو يرى أن مسألة ضرب المرأة قد نسخت تدريجياً بمرور الأيام من جانب الرسول صلى الله عليه وآله[1].

٢ ـ يرفض العلامة معرفت في مقالةٍ له في مجلّة «دادرسي» التمييز المشهور بين الفقهاء في مسألة عيوب فسخ النكاح بين الرجال والنساء، ويذهب إلى أن هذه العيوب تعدّ سبباً للفسخ بالنسبة للرجل والمرأة معاً[2].

٣ ـ يأخذ معرفت بنظرية الفيض الكاشاني في مسألة بلوغ البنت، وهو اختلاف سنّ

(١) شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٥٧ ـ ١٥٨؛ وفصلية: پژوهشهاي قرآني، العدد ٢٥ ـ ٢٦: ٤٦.

(٢) مجلة دادرسي، العدد ٣: ٥ ـ ٨، عام ١٩٩٧م.

البلوغ باختلاف طبيعة التكاليف، أي أنه في العبادات مثل: الصلاة، والصوم، والحج.. يكون بلوغ البنت بثلاثة عشر عاماً أو بالحيض[1].

٤ ـ يرفض الشيخ معرفت في مسألة سنّ اليأس للمرأة التفصيل المشهور والقاضي بالتمييز بين المرأة القرشية وغير القرشية، معتبراً ذلك أمراً خارجاً عن البُنية الفسيولوجية العضوية للمرأة[2].

٥ ـ يثبت حقّ الحضانة للأم إلى سبع سنوات، بلا فرق بين أن يكون الطفل ذكراً أو أنثى[3].

وقد ذهب معرفت في تفسير آية: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، إلى اعتبار الدرجة المذكورة القوامةَ وإدارة الرجل شؤون الأسرة، وأنها إنما منحت للرجل لما عنده من عناصر تكوينية تساعده على حمل هذه المسؤولية، ناقلاً عن محمّد عبده أن هذه الآية تضع مسؤوليةً على كاهل الزوج ووظائف، وهي إدارة مسؤولية الحياة العائلية[4].

٢. نظريات السيّد محمد الموسوي البجنوردي

يقدّم السيد محمد البجنوردي في بعض مقالاته وحوارته ومشاركاته في بعض المؤتمرات العلمية بعضَ المواقف من قضية المرأة أبرزها:

أولاً: رفض الرأي المشهور في بلوغ البنت، معتقداً: «أن بلوغ البنت عبارة عن وصولها إلى حدّ من الرشد والنموّ الجسدي والجنسي تصبح مؤهلةً معه للإنجاب.. وعليه فالبلوغ أمر طبيعي تكويني في البشر وليس شأناً تعبدياً، وعليه فلا معنى لأن يتبع هذا الأمر التكويني سنّاً محدّدة»[5].

---

(١) بلوغ دختران: ١٣٧ ـ ١٣٨؛ ومجلّة الفكر الإسلامي، العدد ٣ ـ ٤: ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) المصدر نفسه: ٥٤.

(٣) شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٣٩.

(٤) المصدر نفسه: ١٢١.

(٥) فصلية فرزانه العدد ٨: ٢١ ـ ٢٤.

ثانياً: يتحدّث البجنوردي حول آية القوامة فيقول: «إنّها شبهات تلك التي يثيرها بعضهم، وهو أن هذه الآية الشريفة تعلن الرجل زعيماً ورئيساً وآمراً ومسؤولاً عن المرأة في أمر المنزل، والحال أن هذه الآية لا دلالة لها أبداً على ذلك مطلقاً، على أساس أنّ البرهان العقلي يخالف ذلك؛ فالرئيس لا يعني السيد والأفضل، فسيّد القوم خادمهم، ورئيس الجماعة خادم لها، فعندما يقال في أسرة: أيها الأب، الزوج، الرجل! مسؤولية الإنفاق عليك، فلا ينبغي أن يُفهم ذلك أنه الأفضل في الأسرة أو أنه أعقل أفرادها، إنما ذلك أمر عقلاني وعرفي.

إنني أعتقد أن الآية لا تنفصل عن حكم العقلاء، فبإمكانك أن تسأل أي عربيّ لا يحمل خلفيةً في هذا الموضوع: ما معنى هذه الآية؟ فسيقول: يقومون بأمور النساء في إنفاقهم ومعاشهم»[1].

ثالثاً: وفي موقفه من الانضمام إلى لجان محو تمام أشكال التمييز ضدّ المرأة، يذهب البجنوردي إلى: «أنه يمكننا الاعتراف بذلك مع إبداء تحفّظات الشرع؛ انطلاقاً من الرؤية المتفائلة التي يحملها الفقهاء لعنصري الزمان والمكان وللفقه الحكومي أيضاً»[2].

رابعاً: يتحدّث البجنوردي في حوارٍ له مع فصلية «فرزانه»، في عددها الثامن، شتاء عام ١٩٩٦م فيقول: «.. لكنني قلت لكم: ليس كلّ ما هو في الفقه جزءٌ من الدين؛ وذلك أننا نحن الشيعة نعتقد بأنّ المجتهد يخطئ ويصيب، فكثيرة هي الموارد التي تعتبر فقهياً حقوقاً خاصة بالرجل أو المرأة أو ينظر إليها على أنها تختلف بين الرجل والمرأة يمكن إعادة النظر فيها، إنها قابلة لإعادة بحثها ودراستها مجدّداً، مثل مسألة شهادة المرأة، وكذلك إرث الزوجة من زوجها المتوفى، وكيفية القصاص وألوانه، ومسألة الديات، وتولّي المرأة القضاء، ومسائل أخرى أيضاً مرتبطة بحقوق المرأة في الفقه المدني والجزائي.. إنّ العالم اليوم ينظر إلى هذه الأحكام على أنها تمييز ضدّ المرأة، إنني أعتقد أنه لو أعاد الفقهاء والحقوقيون النظر في هذه الموارد، ثم وردوها مرّةً أخرى برؤية منفتحة

---

(١) مجلّة زنان، العدد ٢: ٢٨.

(٢) فصلية «ياس نو»، العدد: ١٣٧: ١٥، ٢٠٠٣م.

فإن كثيراً من هذه الأحكام سوف يتغيّر.. وعليه، أعتقد أن بالإمكان إجراء تغييرات في المواقف الفقهية من الكثير من الأحكام التي يُنظر إليها اليوم تمييزاً ضدّ المرأة»[١].

خامساً: ويقول البجنوردي في الحوار المذكور عينه: «يقولون في الفقه: إن بإمكان الوالد أو الجدّ للأب عقد قران ابنته البالغة من العمر ثلاث أو أربع سنوات على رجلٍ يبلغ من العمر ثلاثين أو أربعين سنة، إنني أرى هذا العقد باطلاً من أساسه؛ وأذهب إلى أنه حيث كان العقد والزواج أمراً عقلانياً فإذا رأى العقلاء هذا العقد عديم المضمون والفائدة فسوف يكون عقداً باطلاً لا يملك من الصحّة شيئاً»[٢].

سادساً: ويقول أيضاً: «إن الحكم بكون دية الرجل على الضعف من دية المرأة مسبّب عن تولّي الرجل مسؤولية الإنتاج الاقتصادي فيما المرأة ليست كذلك، وإنما هي مستهلكة فقط، فإذا ما بلغنا عصراً صارت فيه المرأة إلى جانب الرجل في الإنتاج الاقتصادي، فغدت منتجةً، ولم تعد أقلّ من الرجل، فمن الممكن أن يترك ذلك أثراً على قوانين الدية، فالموضوع مرتهنٌ لنمط استنتاجاتنا من الأدلّة، إن لديّ كلاماً وبحثاً في مسألة النفقة، وأنّها تقع على عاتق الرجل، إنني أحتمل رجوع هذا الحكم إلى عدم كون المرأة متحمّلةً لأيّ مسؤولية في ذلك المجتمع، فلم تكن منتجةً بل كانت مستهلكة، وأحتمل أنه لو حصل تحوّل في وضع المرأة بحيث صارت منتجةً اقتصادياً كالرجل، وفاعلة في النموّ الاقتصادي فلن يظلّ الوضع كذلك بحيث تظلّ تقول: إنّ نفقة المرأة على الرجل.

إن الآية الشريفة تقول: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ الله بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾**، إنها تذكر أن سرّ قوامة الرجل هو إدارته الاقتصادية للمنزل، فحيث كانت النفقة من شؤونه وعليه، فإذا ما رفعنا النفقة فمن الطبيعي أن ترتفع المسؤولية والإدارة، ذلك أن الآية تبيّن أن قوامية الرجل مبنيّةٌ على إنفاقه.

واليوم انظروا في المجتمعات الأخرى غير الإسلامية، فحالها ليس قائماً على كون

---

(١) مجلّة فرزانه، العدد ٨: ١٠.

(٢) المصدر نفسه: ١١.

نفقة المرأة على الرجل، في المجتمعات التي يعمل فيها الرجل والمرأة معاً ويؤمّنان مصاريف الحياة ومستلزماتها المادية، بل إن الحال عملياً كذلك في إيران؛ فالنساء عندما يعملن تدخل أموالهنّ إلى الأسرة، ويتداول الطرفان: الرجل والمرأة، هذا المال داخل المنزل.

إننا الآن ندرس الموضوع دراسةً نظرية، ومن وجهة نظري لابدّ من التركيز على هذا الموضوع، وهو هل تظلّ مسؤولية النفقة على الرجل في المجتمعات التي تساهم فيها المرأة ثقافياً وزراعياً وصناعياً؟! إنّ هنا تمييزاً لصالح المرأة، فنحن نحمّل الرجل متاعب النفقة على نفسه وعليها أيضاً، إنّ رأيي هنا أنه لابد من البحث الجادّ في هذا الموضوع، ولا بدّ أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار الظروف الحالية من ناحية الأوضاع الاقتصادية والتحوّلات الاجتماعية»[1].

سابعاً: وحول إدارة الرجل للأسرة، يتحدّث بجنوردي في الحوار نفسه فيقول: «إنني على إيمان بأنه لا يلزمنا القول دائماً بأنّ إدارة الأسرة مسؤولية الرجل، وأنّ القرارات لابد أن يتخذها شخصٌ واحد، فأوضاع الأسر مختلفة، فإذا ما واجهتم في موضعٍ ما امرأةً أقدر من زوجها على تدبير العيش وإدارة الشؤون الأسرية فإن عليكم القول بأنّ مدير هذه الأسرة هو المرأة، إنّ هذا الأمر شبيهٌ بإدارة المجتمع، إننا في إدارة المجتمع ككل نبحث دائماً عمّن يملك إدارةً أقوى، فإذا ما خرجنا بنتيجةٍ تقضي بأنّ إدارة الأسرة ليست من مستدعيات الرجولة، وإنما هي نتيجٌ طبيعيّ للنفقة التي يقدّمها الرجل، وأنّ مسألة النفقة هذه لن يغدو لها وجود عندما تكون المرأة إلى جانب الرجل في الإنتاج، فعند ذلك يمكننا القول: إن إدارة هذه الأسرة لابد أن نكلها إلى من هو أفضل من غيره في إدارة أمر المجتمع، تماماً كإدارة المدن أو البلاد، فكلّ من كانت نشاطاته الإدارية أفضل كان أليق بصفة المدير واسمه، إنني أعتقد أن الموضوع خاضع للتحوّل، فإدارة الأسرة لا هي من مختصّات المرأة ولا الرجل، إنما هي أمرٌ توافقي

---

(١) المصدر نفسه: ١١ ـ ١٢.

تواضعي تعاقدي»[١].

ثامناً: وحول تمكين المرأة نفسها جنسياً يقول: «لا أعتقد أنه كلّما أراد الزوج ـ ولو بشكلٍ غير متعارف ـ مقاربة زوجته لزمها الاستجابة له، إنّ هذا الأمر ثنائيّ الطرفين، ففي بعض الظروف لا تتمكّن المرأة من الاستجابة أصلاً، أو تكون رغبة الزوج غير عادية تزيد عن الحدّ المعقول، وهنا لا تصبح المرأة ناشزةً، فعلى المرأة أن تمكّن نفسها للزوج ضمن الحال المتعارفة لدى سائر النساء اللواتي يعشن ظروفها، نعم في بعض الأحيان تأبى المرأة عن تمكين زوجها هادفةً إيذاءه أو الضغط عليه أو .. فتستفيد من هذا الموضوع سلاحاً لها، نعم في حالةٍ من هذا النوع يمكن للرجل الرجوع إلى القاضي وتقديم شكوى ضدّ زوجته»[٢].

تاسعاً: وحول خروج المرأة من منزلها بدون إذن زوجها يقول: «ما أذهب إليه أنّ للمرأة الخروج من منزلها إلاّ إذا كان في خروجها ما ينافي حقّ الزوجين، كما لو كان الرجل في المنزل ويريد أن يكون مع زوجته، أمّا عندما يكون الزوج نفسه في عمله، وأرادت المرأة الخروج من المنزل لعملٍ خارجه معيّن دون أن ينافي خروجها حقوق زوجها وشأنه فلا يُشترط إذن الزوج في هكذا حال، إن هذا ما أعتقد به في هذا الأمر»[٣].

مواقف للبجنوردي توحي بآراء مختلفة

وتجدر الإشارة إلى أن السيد البجنوردي كان أجرى حواراً مع مجلّة «كتاب نقد» عام ٢٠٠٠م، تعرّض فيه لبعض قضايا المرأة، إلاّ أنّ ما جاء في هذا الحوار ينافي بعض ما جاء في حواره السابق، فهو يقول مثلاً: «في تقنيات العالم اليوم تلاحظ خصوصيات الأفراد، ويكون لها تأثير، نعم على مستوى الحقوق العامّة لا تؤخذ خصوصيات الأفراد

(١) المصدر نفسه: ١٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٤.

(٣) المصدر نفسه.

بعين الاعتبار؛ ذلك أنه نوع من الطبيعة الإنسانية، ولا علاقة للأمر بالأمور الجنسية، لهذا تكون الحقوق متساوية.

أما في الحقوق الشخصية، فإن جنس الإنسان وسائر خصوصياته الفردية تترك تأثيراً، وقد أبدى الإسلام هنا نوعاً من الظرافة والدقة، فقد وضع النفقة مثلاً ضمن مسؤوليات الرجل وكذا المسؤوليات الاقتصادية، كما وضع دية العاقلة على عاتق الرجل، وعندما يجعل إرث المرأة على النصف من إرث الذكر فإنما ذلك لأن المرأة لا تتحمّل أيّة مسؤولية اقتصادية، وهذا معناه أن إضافة سهم الإرث للرجل لم يكن نوعاً من الامتياز له، وإنما هو أمرٌ نشأ من تناسب الوظائف والصلاحيات.

إن المقنّن هنا ينظر إلى الأمور نظرةً واقعية، وهي أن هذا الإنسان هو الذي يؤمّن لقمة العيش لهذا المنزل، بل يتحمّل مسؤوليات اقتصادية أخرى أيضاً، أمّا النساء فلسن ملزمات بأيّ مسؤولية من هذا النوع، فأن تقول ذلك لأيّ عاقل لن يرفضه، فقولنا ببعض الاختلافات ليس تمييزاً.

ومن هذا الباب مسألة الاختلاف في الديات، فهي لا تعني منحةً من الاعتبار الإنساني للرجل، إنه اشتباهٌ ما يفعله بعضهم من تصوّر أنه حيث كانت دية المرأة على النصف من دية الرجل إذاً فالرجل أفضل، إنّ هذه الأمور ليست معايير الفضل والفضيلة، وإنما ملاك التوازن بين الحقوق والواجبات، وهنا بالضبط تتحقق العدالة، فقول البارئ تعالى: ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ**﴾ هو عين العدل والإنصاف، ولو قال غير ذلك لكان مخالفاً للعدالة.

مجلّة كتاب نقد: إنهم يقولون: إننا نضع النفقة عن كاهل الرجل، ونستبدلها بالمساواة في الإرث.

آية الله بجنوردي: إنّ هذا الأمر ليس بيدي ولا بأيديكم أن نضع أو نرفع، إنهم ولا أيّ شخص آخر من حقّه أو هو مجازٌ في فعل ذلك، إن هذا ما قالته الشريعة، أفهل لنا الحقّ في الرفع والوضع؟! وهل سيكون ذلك بنفع المرأة؟!

مجلّة كتاب نقد: يدّعي اليوم بعض أدعياء الفكر الجديد أنه لو تمكّنا من إيجاد تحوّل

في الفقه الشيعي بأن نرفع النفقه ونطالب المرأة بكسب المال لحاجياتها، فإنّ بالإمكان ـ في المقابل ـ أعلان التساوي في الدية والإرث بين الطرفين، فماذا نقول لهؤلاء؟

آية الله بجنوردي: لابد أن نقول لهؤلاء: لا يحقّ للفضولي ذلك، إنها فضولية، فعندما أقررنا بالشريعة لزمنا الأخذ بها، إنّ لديها أحكاماً ثابتة ولا يمكننا التدخل في القوانين الثابتة، نعم، لو تغيّر الموضوع في المسائل العامة، كما قال الإمام الخميني بدخالة الزمان والمكان في الاجتهاد يمكن (نعم، كان مقصود الإمام الخميني أنّ تبدّل الموضوع يبدّل الحكم، وإلاّ فإن تبدّل الحكم دون تبدّل موضوعه محال؛ إذ «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» فحتى النبيﷺ لا يمكنه تبديل الحكم إلاّ عبر النسخ، ومعنى ذلك أن الحكم الصادر من الله تعالى لا يمكن لغير الله تبديله أو رفعه أو إبقاءه، أمّا أنا وأنت فلا يمكننا فعل ذلك).

إنّ هذا الكلام ليس فكراً جديداً إنما هو تلاعبٌ بأحكام الله تعالى، فلا يمكننا تغيير الأحكام الإلهية في قضايا الرجل والمرأة، ولا حقّ لنا في ذلك، فالله نفسه يقول: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء**﴾، أي أنّ مسؤولية الأسرة مادياً ترجع إلى الرجل، ولا ينبغي أن تُجبر المرأة على العمل، فلا يمكن أن نقول: إنّ هذه الآية تعني كذا وكذا، أو كذا وكذا، إن ذلك لعبٌ وتسلية بأحكام الله.

مجلّة كتاب نقد: ماذا لديكم في مسألة «الشهادة»؟ فقد ورد في القرآن الكريم حكمٌ صريح حولها، إلاّ أنّ لديكم كلاماً في هذا الموضوع في مكان آخر، ما تعليقكم؟

آية الله بجنوردي: العياذ بالله؟! إذا ما قال شخصٌ كلاماً مخالفاً للقرآن والشرع المقدّس فسيكون منكراً للضروريات، إن ما قلته ـ وهو مجرّد احتمال فقهي لتثار المسألة في دائرة التداول ـ إنها شبهة في «استيفاء الشهادة» لا في بيان قاعدتها، فعندما لا يكون هناك رجلان يؤتى بالمرأتين ﴿**فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأخرى**﴾، فإذا نسيت واحدة فهنا ذكّرتها الثانية، ومعنى ذلك أن المقام هو مقام استيفاء الشهادة، ونحن نحتمل أنه عندما يكون الأمر في مقام الاستيفاء فقد لا تكون المسألة قاعدةً كلية عامة لنجعل حكم الله دائماً قائماً على اعتبار شهادة الرجل تساوي شهادة امرأتين، وللحالات كافّة، وأكرّر

فهذا طرحٌ للمسألة لا أنه اعتقادٌ لي»[١].

خاتمة في مساهمات عربية جادّة في قضايا المرأة

١. أعمال آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين[٢]

الشيخ شمس الدين من المجتهدين والفقهاء الشيعة اللبنانيين، كان يرأس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان.

ترك لنا العلامة شمس الدين سلسلةً من أربعة مجلّدات حملت عنوان: «مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة»، تعرّض فيها بالبحث والتحليل الفقهيّين لبعض قضايا المرأة، وهي: الستر والنظر، أهليّة المرأة لتولّي السلطة، عمل المرأة، حقوق الزوج والزوجة.

وقد تعرّض شمس الدين في هذا الكتاب لبعض الأسس الرائجة في الاجتهادات الفقهيّة، وأهم رأي في هذه السلسلة برز في مسألة أهلية المرأة لتولّي السلطة، وهو الموضوع الذي خصّص له شمس الدين جزءاً كاملاً من هذه السلسلة، وقد بحثت حول نتاج شمس الدين هذا بحثاً مفصّلاً في كتابي «المرأة في الفكر الإسلامي»[٣].

٢. أعمال العلامة السيد محمد حسين فضل الله

يعدّ العلامة فضل الله من الفقهاء الشيعة البارزين في لبنان، وعلاوةً على آرائه الجديدة في قضايا المرأة، تعرّض فضل الله لهذا الموضوع في عددٍ من أعماله المنشورة، منها:

١ ـ كتاب «قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقي»[٤]، الذي تحدّثتُ عنه مفصّلاً في كتابي:

---

(١) مجلة كتاب نقد، العدد ١٧: ١٧ ـ ١٨، شتاء ٢٠٠٠م.

(٢) حيث كان موضوع هذه المقالة هو النظريات السائدة في إيران اليوم، لهذا ذكرنا الفقيه شمس الدين والعلامة فضل الله ملحقات فيها.

(٣) زن در انديشه إسلامي: ٢٢.

(٤) صدر عن دار الثقلين، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

«المرأة والثقافة الدينية»[١].

٢ـ كتاب «دنيا المرأة»[٢]، الذي طبع عام ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م، كما ترجم إلى اللغة الفارسية تحت عنوان «دنياي زن»[٣].

٣ـ كتاب «تأمّلات إسلامية حول المرأة»[٤]، وقد ترجم هذا الكتاب السيد مجيد مرادي إلى اللغة الفارسية، وطُبع في مجلّة «بيام زن» من العدد ٣٢ ـ ٤٥.

٤ ـ كتاب «وضع المرأة الحقوقي بين الثابت والمتغير»[٥].

وقد كرّر العلامة فضل الله في حوارٍ أجرته معه مجلّة «بيام زن» في أعدادها: ٨٥، ٨٦، ١٠٢، بعض آرائه ونظريّاته وأسباب توجّهه هذا.

ونذكر هنا بعض الآراء التي طرحها هذا الفقيه اللبناني في كتابه: «قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقي»، وهي:

١ـ يمكن للمرأة تولّي السلطة والحكومة، ويرى أنّ دليل المنع عن ذلك روايةٌ وردت في كتاب البخاري، إلاّ أنها ترجع إلى ظروف خاصة، فلا يمكن تعميم مدلولها، وإضافةً إلى ذلك يؤيّد القرآن الكريم تولّيها السلطة عبر قصّة سليمان وبلقيس (٢٩ ـ ٣١)، وإذا لم تعهد للنساء أمور السلطة في التاريخ الإسلامي فلا يشكّل ذلك دليلاً على المنع، بل كانت أسبابه نابعةً من الأعراف والعادات آنذاك (٦٨ ـ ٦٩).

٢ـ يمكن للمرأة تولّي سدّة القضاء، والاشتغال بالحكم بين الناس في المحاكم، ودليل المنع عن ذلك مجرّد حديث ضعيف لا يصحّ الاستناد إليه (٣٢ ـ ٣٣، ٧٢).

٣ ـ إذا لم يوفّ رجلٌ إلى زوجته حقوقها الجنسية يمكن للمرأة مقابلته بالمثل، وقد أيّد فقهاء مثل السيد محسن الحكيم والشهيد محمد باقر الصدر هذا الرأي (٦١ ـ ٦٢).

---

(١) زن وفرهنك ديني: ١٣٧ ـ ١٤١.

(٢) صدر عن دار الملاك، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

(٣) دنياي زن، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردي، ٢٠٠٤م.

(٤) صدر عن دار الملاك، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

(٥) صدر عن دار الثقلين، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤ ـ تتساوى المرأة والرجل في الحقوق الجنسية، تدلّ على ذلك آية: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وقد خالف فضل الله بهذا القول مشهور الفقهاء (٦١).

٥ ـ يذهب السيد فضل الله إلى عدم انسجام ما جاء في نهج البلاغة حول نقصان عقل النساء وإيمانهنّ مع تعليلاته، ولهذا لابدّ من ردّ علم هذه النصوص إلى أهلها (٦٦).

٦ ـ لا مانع من أن تصبح المرأة مرجعاً للتقليد (٦٨).

٧ ـ يرى فضل الله أن حديث: «خيرٌ للمرأة أن لا ترى الرجل وأن لا يراها الرجل» حديثٌ غير صحيح، كما ينقل عن آية الله الخوئي اعترافه في أبحاثه الفقهية بضعف سند هذا الحديث، كما يذهب فضل الله إلى عدم إمكان الأخذ بمدلول هذا الحديث؛ ذلك أنّ السيدة الزهراء عليها السلام كانت ترى الرجال، كما أن النبيّ صلى الله عليه وآله كان يرسل إلى الحرب بعض النساء لمداواة الجرحى (٧٣ ـ ٧٤).

٨ ـ تعدّ آية: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ (البقرة: ٢٢٨)، حاكمةً على تمام ألوان العلاقة بين الرجل والمرأة، وأنّ الدرجة التي للرجل على المرأة هي حقّ الطلاق ومسؤوليّة النفقة (٨٦).

٩ ـ لا دليل على حرمة اختلاط الرجال بالنساء بشكل عام، إنّما الحرام إبراز الذكورية والأنوثة في العلاقات الاجتماعية، فإذا بدا الرجل والمرأة بشريّين في علاقاتهما على وفق الطبيعة الإنسانية فلا دليل على الحرمة حينئذٍ (٨١ ـ ٨٢).

١٠ ـ لا يوافق فضل الله الرأيَ المشهور في بلوغ البنت، رغم أنّه يصرّح بأنه لم يُصدر فتوى في هذا المجال بعد (٩٠).

وفي الختام، آمل أن أكون قد وفّقت لعرض تقرير إجمالي عام، وفي الوقت نفسه دقيق وأمين ومنصف، للآراء والاتجاهات السائدة، راجياً أن تكون هذه الدراسة بدايةً وأرضية تمهّد لمزيد من التحليل المعمّق والنقد المركّز والعرض العلمي لجملة القواعد والضوابط في هذا المضمار.

القصاص في الفقه الإسلامي
إبطال نظرية الفارق الجنسي والديني

الشيخ يوسف الصانعي(*)
ترجمة: حيدر حب الله

مدخل

حرمة الإنسان وكرامته من الأصول الأساسية المسلّمة في الديانة الإسلامية، فنفس الإنسان، وعرضه، وكرامته، وماله وثروته، ورأيه وعقيدته.. كلّها ذات حرمةٍ وتقدير، ومن الواجب رعاية هذه الحرمة وحفظها، وقد شكّلت آليّات الحفاظ على هذه الحرمة، وأساليب مواجهة إسقاطها أو تجاوزها.. قسماً كبيراً من المعارف الدينية.

الأمر الأهمّ هنا من بين هذه الأمور نفس الإنسان وذاته، ذلك أن بقية الأشياء تابعةٌ لها، متعلّقة بها، من هنا كان تركيز القرآن الكريم على حرمة النفس البشرية ـ بعيداً عن أيّ امتيازات طارئة ـ تركيزاً ملحوظاً، جاءت فيه كلمات نورانية خالدة، فكانت الحرمة التي منحها القرآن للنفس الإنسانية لا تماثلها حرمةٌ في أيّ مذهب حقوقي آخر.

(*) أحد مراجع التقليد الشيعة في مدينة قم الإيرانية، له آراء فقهية عديدة مخالفة للمشهور، لا سيما في فقه المرأة.

قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٣).

وقد انعكس المبدأ عينه في روايات أئمة الدين عليهم السلام، ونشير هنا إلى نماذج ـ فقط ـ من هذه الروايات:

١ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من أعان على قتل مسلمٍ ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة وهو آيس من رحمة الله»[١].

٢ـ وعن الصادق عليه السلام قال: «لا يدخل الجنة سافكٌ للدم، ولا شارب للخمر، ولا مشاء بنميم»[٢].

ويعدّ قتل النفس في الفقه الإسلامي من كبائر الذنوب، وإنما كان تشريع الدية والقصاص فيه للحيلولة دون حصول هذا الفعل القبيح والسلوك الشنيع، كما ولأجل التعويض عن بعض الخسارات التي يُحدثها.

إنّ تخصيص قسمٍ من الكتب الفقهية لمباحث القصاص والديات إنما يهدف إلى تشريح قوانينها والمقرّرات الواردة فيها.

وأحد الأسئلة الرئيسة في مسألة القصاص يتمثل في تساوي أو عدم تساوي قصاص الرجل والمرأة، وكذا المسلم والكافر، فالرأي المشهور بين الفقهاء يقوم على أساس مبدأ عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة، وكذا المسلم والكافر، ومعنى ذلك أنه لو قتل رجل امرأةً فلا يمكن لأولياء المرأة قتله، إلاّ إذا منحوا ورثته ـ أي ورثة الرجل القاتل ـ نصف دية الإنسان الكامل، أما إذا قتلت امرأةٌ رجلاً كان بإمكان أولياء الرجل اقتيادها به، وهكذا، يجري الحكم المذكور عينه في حالة قتل المسلم والكافر.

وبعبارة أخرى، إنّ الفقهاء يرون للذكورة والإسلام فضيلة وأفضليةً، لذا يعتقدون بعدم وجود مساواة في القصاص بين الرجل والمرأة، وبين المسلم والكافر أيضاً.

---

(١) النوري، مستدرك الوسائل ١٨: ٢١١، أبواب القصاص في النفس، باب ٢، ح٥.

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ١٣، أبواب القصاص في النفس، باب ١، ح٩.

ويصنّف السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في كتابه «الانتصار» عدم تساوي الرجل والمرأة في القصاص مما انفردت به الإمامية واختصّت بتبنّيه[1]، كما يدّعي الفاضل الهندي في كتابه «كشف اللثام» الإجماعَ على هذا الحكم[2]، والادعاء نفسه يذكره صاحب الجواهر أيضاً، مشيراً إلى أنّ الشيخ الصدوق في كتاب «المقنع» هو الفقيه الشيعي الوحيد المعارض لهذا القول[3].

على أية حال، تعدّ مسألة عدم التساوي في القصاص بين بعض أفراد الإنسان من الملفات التي يجابه بها الفقه الإسلامي؛ حيث يصنّفها بعضهم مخالفةً لحقوق الإنسان، وللعدل والإنصاف أيضاً؛ ولهذا، نسعى في هذه الدراسة لممارسة قراءة معمّقة ومستأنفة للنصوص القرآنية وأحاديث المعصومين عليهم السلام.

والرأي الذي توصّلنا إليه يقضي بتساوي القصاص بين جميع أصناف البشر، وأنّه لا توجد أيّة خصوصية مميّزة من ناحية الجنس والديانة، وكلّ ما كان مخالفاً لذلك فلا بدّ من توجيهه، أو ردّ علمه إلى أهله.

ولتحليل وجهة النظر المذكورة، نبحث الموضوع ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأول: مبدأ التساوي في القصاص بين البشر في القرآن الكريم.

المحور الثاني: نقد نظرية عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة.

المحور الثالث: نقد نظرية عدم التساوي في القصاص بين المسلم والكافر.

المحور الأوّل: مبدأ المساواة في القصاص في ضوء القرآن الكريم

ثمّة في القرآن الكريم طائفتان من الآيات الدالّة على مبدأ المساواة في القصاص، ونحاول هنا استعراض الآيات ـ أولاً ـ ثم الانشغال بشرحها، وتفكيكها، وبيان كيفية دلالتها على مبدأ المساواة المذكور.

---

(١) المرتضى، الانتصار: ٥٣٩.

(٢) الفاضل الهندي، كشف اللثام ٢: ٤٤٦ (الطبعة الرحلية الحجرية).

(٣) النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

أ. الآيات الخاصّة

١ ـ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٨).

٢ ـ وقال سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩).

٣ ـ ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ الله فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥).

٤ ـ وقال: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ الله إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣).

ب. الآيات العامّة

١ـ قال تعالى: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى الله إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (الشورى: ٤٠).

٢ـ وقال: ﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ (الشورى: ٤١).

٣ـ وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرينَ﴾ (النحل: ١٢٦).

٤ ـ ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ الله وَاعْلَمُواْ أَنَّ الله مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤).

إننا ندّعي أن في هذه الآيات إطلاقاً، وهي تدلّ ـ صراحةً ـ على تساوي الرجل والمرأة، الحرّ والعبد، المسلم والكافر، تماماً كما تحتوي على إطلاق بلحاظ اللون والعرق والقومية، ويؤيِّد هذا الإطلاق وتلك الصراحة في الدلالة بمذاق الشارع والمنحى العام في الكتاب والسنّة فيما يتعلّق بالمساواة بين الناس؛ فقد اعتبر القرآن الكريم البشر

جميعهم أبناء آدم وحواء، ولم يضع أيّ فرقٍ أو تمييز بينهم في مبدأ الخلقة، وفي الطاقات الإنسانية الكامنة، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً**﴾ (النساء: ١)، كما عدّ التقوى في آيةٍ أخرى أساس التفضيل البشري، قال سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات: ١٣).

كما يمكن في هذا الصدد الإشارة إلى جملة روايات تؤكّد المبدأ عينه:

أ ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيها الناس إنّ ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلّكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربيّ على عجمي فضل إلاّ بالتقوى»[1].

ب ـ وعنه صلى الله عليه وآله: «الناس سواء كأسنان المشط»[2].

ج ـ وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «فالناس اليوم كلّهم، أبيضهم وأسودهم، وقرشيهم وعربيهم وعجميهم من آدم، وإن آدم عليه السلام خلقه الله من طين، وإن أحبّ الناس إلى الله عزوجل يوم القيامة أطوعهم له وأتقاهم»[3].

د ـ وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «إن الناس من آدم إلى يومنا هذا، مثل أسنان المشط، لا فضل للعربيّ على العجمي، ولا للأحمر على الأسود إلاّ بالتقوى»[4].

هـ ـ وعن علي عليه السلام أنه قال: «الناس إلى آدم شرع سواء»[5].

وخلاصة القول: إن هذه الآيات والروايات المؤيّدة بآيات وروايات أخرى دالّة على تساوي الناس في القصاص، ولا تستوعب أيّ نوع من التمييز.

---

(١) الحرّاني، تحف العقول: ٣٤؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٧٦: ٣٥٠، ح١٣.

(٢) الهندي، كنز العمال ٩: ٣٨، ح٢٤٨٨٢؛ وبحار الأنوار ٧٨: ٢١٥، ح١٠٨.

(٣) بحار الأنوار ٢٢: ١١٨، ح٨٩.

(٤) المصدر نفسه: ٣٤٨، ح٦٤.

(٥) المصدر نفسه ٧٨: ٥٧، ح١١٩.

شبهتان ناقدتان

وفي قبال هذا الاستدلال، يمكن أن تُطرح شبهتان، نحاول هنا استعراضهما، ثم تسليط النقد عليهما:

الشبهة الأولى: قد يقال: إن الآيات المشتملة على القصاص، مثل الآية الأولى والثانية من المجموعة الأولى، وكذا آية الانتصار، وهي الآية الرابعة من المجموعة الأولى، لا إطلاق فيها ولا شمول للتساوي في القصاص بالنسبة إلى الطوائف المذكورة؛ ذلك أنها تدلّ على مبدأ القصاص، وحيث كان الاختلاف في القصاص بين الرجل والمرأة وكذا بين الحرّ والعبد سائداً في تلك العصور كان معنى ذلك تأييد هذه الآيات لذلك التمييز لا العكس.

وبعبارة أخرى، لا يمكن الحصول على مبدأ التساوي في القصاص من هذه الآيات، ذلك أنها دالّة على مبدأ القصاص، وقد كان اللاتساوي بين الرجل والمرأة شائعاً آنذاك، وكذا بين الحرّ والعبد، وقد كانوا يطلقون عليه القصاص، فتكون الآيات شاملةً لهذا النوع من القصاص القائم على التمييز المذكور.

وللجواب على هذا الإيراد يمكن القول:

أولاً: ثمّة آيات أخرى مثل: ﴿**وَجَزَاء سَيِّئَة سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا**﴾ (الشورى: ٤٠)، وكذا ﴿**أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ (المائدة: ٤٥)، تدلّ على المساواة وعدم التمييز، وهي كافية للاستدلال.

ثانياً: إن صدق القصاص مع اللامساواة في أوساط الجاهلين من تلك الأمم مبنيّ على العقائد الباطلة التي كانوا يحملونها، وإلاّ فالعرف الإنساني ـ بفطرته الأصلية ـ يقضي بالمساواة وعدم الاختلاف، وعليه، فصدق القصاص عندهم لا يمكن أن يجعل ملاكاً لصدق الآيات القرآنية، القائمة على الحقّ والحقيقة.

ثالثاً: إنّ العرف الحاضر في عصرنا، وهو عرفٌ يقوم على الإحساس الرفيع والشعور العالي والثقافة الإنسانية السامية، يرى القصاص شاملاً للطوائف كافّة، وهذا هو ملاك صدق الآيات القرآنية.

رابعاً: حيث كانت الأحكام مترتبةً على العناوين، مثل هذه الآيات، كان ملاك الدلالة صدق العنوان، حتى لو كانت بعض المصاديق حادثةً بعد نزول الآيات، نعم لو كانت الأحكام مترتبةً على مصاديقها الخارجية، كان ملاك الدلالة حينئذ ذاك المصداق الخاصّ بزمان جعل الحكم.

الشبهة الثانية: تدلّ آية: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى**﴾ (البقرة: ١٧٨)، على وجود اختلاف وتمايز بين هذه الطوائف؛ إذ تعني الآية قصاص الحرّ في مقابل الحرّ، والعبد في مقابل العبد، والرجل في مقابل الرجل، والأنثى في مقابل الأنثى، وهي ـ من هنا ـ تغدو صريحةً في عدم المساواة، ولذا تساهم في تقييد إطلاق الآيات الأخرى.

والجواب: إنّ هذه الآية تدلّ على المساواة في هذه الفرق الثلاث، فهم متساوون فيما بينهم، ولا بدّ من إجراء عقوبة القصاص على القاتل، كائناً من كان القاتل والمقتول.

وبيان ذلك: إنّ الآية ناظرة إلى انحصار عقوبة القصاص بالقاتل دون غيره، فإذا ما قتل حرّ حرّاً آخر فلا بدّ أن يؤخذ هو نفسه به، لا غيره، فلا يكون عبده الفدية له، يقدّمه بدلاً عنه؛ لأن القاتل أفضل من المقتول، ولذا لابد أن يقدّم عبده للقصاص؛ لأن الأخير يقع في ذات الرتبة الاجتماعية للمقتول.

وهكذا الحال لو قتل العبد عبداً آخر، فلا بد أن ينال القاتل نفسه القصاص، ولا معنى لأن يقال: لما كان القاتل مرتبطاً بفريق اجتماعي ذا طبقة كان من المطلوب أن يحاسب واحدٌ منهم ويعاقب، ومثله لو قتلت امرأةٌ أخرى، فلا بد أن تعاقب على ذلك باقتيادها نفسها، لا أن يقدّم للقصاص رجلٌ مكانها بحجّة أن هذه المرأة من طبقة الأشراف وأنها لا توازي المقتول في الرتبة والمكانة، بل ترتفع عنه، مما يدفع لتقديم رجلٍ للعقوبة مكانها يكون مساوياً في المكانة للمقتول.

ووفقاً لذلك، لا تكون الآية غير دالّة على عدم التساوي فحسب، بل تكون دالّة على مبدأ المساواة وإلغاء أشكال التمييز.

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما أسلفناه، يتضح أنّه يمكن تفسير الآية بشكلين اثنين،

يثبت التميز وعدم المساواة في القصاص وفقاً لأحدهما، فيما يثبت مبدأ المساواة طبقاً للآخر، وحيث كان التفسير الأوّل غير منسجم مع مذاق الشريعة بل مستلزم لتقييد الأدلّة الأخرى، وهي أدلّة يأبى لسانها عن التقييد، كان الثاني أكثر وضوحاً وجلاءً، لذا لزم الاعتماد عليه والأخذ به.

من جهةٍ أخرى، يتناسب التفسير الثاني للآية مع شأن نزولها، فقد ورد في مجمع البيان في ذلك: «نزلت هذه الآية في حيّين من العرب، لأحدهما طَوْل على الآخر، وكانوا يتزوّجون نساءهم بغير مهور، وأقسموا لنقتلنّ بالعبد منّا الحرّ منهم، وبالمرأة منّا الرجل منهم، وبالرجل منّا الرجلين منهم، وجعلوا جراحاتهم على الضعف من جراح أولئك، حتى جاء الإسلام، فأنزل الله هذه الآية»[1]، ولم يقتصر شأن النزول هذا على الطبرسي، بل جاء في تفاسير أخرى أيضاً[2].

وإذا قيل: إنّ هذه الآية لا ظهور لها في التفسير الثاني، قلنا: لا أقلّ من احتماله، فيما الثابت إطلاق الآيات الأخرى.

وبهذا توصّلنا ـ إلى هنا ـ إلى الدفاع عن مبدأ المساواة في القصاص بين الرجل والمرأة، والمسلم والكافر، والحرّ والعبد، اعتماداً على دلالة الآيات القرآنية وأصول الشريعة الإسلامية، ونحاول ـ عقب ذلك ـ دراسة وجهات النظر المختلفة التي تعارض نظريّتنا هذه، وذلك ضمن بحثين: الأول: في الرجل والمرأة، والثاني: في المسلم والكافر.

المحور الثاني: نظرية عدم التكافؤ في القصاص بين الرجل والمرأة، دراسة ونقد

لا شبهة في الفقه الإسلامي في قصاص الرجل بقتل الرجل، والمرأة بقتل المرأة، وكذا المرأة في مقابل الرجل، أمّا فيما يتعلّق بقصاص الرجل بالمرأة، فقد ذهب مشهور الفقهاء إلى عدم إمكانية ذلك، إلاّ إذا دفع أولياء المرأة المقتولة نصف دية الإنسان إلى

---

(١) الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٦٤.

(٢) راجع: الزمخشري، الكشاف ١: ٢٢١؛ والأردبيلي، زبدة البيان: ٦٧١.

الرجل.

والمستفاد من هذه النظرية عدم وجود تساوٍ في القصاص بين الرجل والمرأة، وقد ادعى صاحب الجواهر الإجماع المحصّل والمنقول على هذا الرأي[1]، كما صرّح بالإجماع نفسه الفاضل الهندي في «كشف اللثام»[2].

يكتب الشيخ الطوسي في «الخلاف»: «يُقتل الحرّ بالحرّة إذا ردّ أولياؤها فاضل الدية، وهو خمسة آلاف درهم، وبه قال عطاء، إلاّ أنه قال: ستة آلاف درهم، وروي ذلك عن الحسن البصري، ورواه عن عليعليه السلام. وقال جميع الفقهاء: إنّه يقتل بها، ولا يردّ أولياؤها شيئاً، ورووا ذلك عن عليعليه السلام، وابن مسعود.

دليلُنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿**وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى**﴾، فدلّ على أن الذكر لا يُقتل بالأنثى»[3].

ويقول السيد المرتضى في «الانتصار»: «وممّا انفردت به الإمامية: أنّ الرجل إذا قتل المرأة عمداً، واختار أولياؤها الدية، كان على القاتل أن يؤدّيها إليهم، وهي نصف دية الرجل، فإن اختار الأولياء القود، وقتل الرجل بها، كان لهم ذلك على أن يؤدّوا إلى ورثة الرجل المقتول نصف الدية، ولا يجوز لهم أن يقتلوه إلاّ على هذا الشرط، وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة شيئاً من الدية.

دليلُنا على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، ولأن نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل، بل هي على النصف منها، فيجب إذا أخذت النفس الكاملة بالناقصة أن يردّ فضل ما بينهما»[4].

ويُستنتج من هذين النصّين أن فقهاء أهل السنّة متفقون على عدم لزوم دفع نصف الدية، فيما يتفق في مقابلهم فقهاء الشيعة على لزوم ذلك، والجدير ذكره أن الفقهاء

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ٨٢.

(٢) الفاضل الهندي، كشف اللثام ٢: ٤٤٦، سطر ٧ (رحلي).

(٣) الطوسي، الخلاف ٥: ١٤٥، مسألة ١.

(٤) المرتضى، الانتصار: ٥٣٩.

السنّة ينقلون رأيهم هذا عن الإمام علي عليه السلام.

والمستفاد من النصّين المشار إليهما أنّ فقهاء الشيعة اعتمدوا ـ لإثبات نظريتهم هذه ـ على أدلّة أربعة هي: ١ ـ الآية ١٧٨ من سورة البقرة، أي: ﴿وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾.

٢ ـ الروايات. ٣ ـ الإجماع. ٤ ـ عدم تساوي دية الرجل والمرأة.

ونحاول هنا رصد هذه الأدلّة وتفحّصها على الشكل التالي:

أدلّة النظرية المشهورة في عدم التكافؤ في القصاص بين الجنسين

الدليل الأوّل: القرآن الكريم

تقدم في القسم الأوّل بعض التوضيحات المرتبطة بهذه الآية، وقد قلنا هناك: إن هذه الآية يمكن أن تفسّر على نحوين، تكون ـ أي الآية ـ على أحدهما مستنداً لقول مشهور الشيعة، فيما تغدو على التفسير الآخر مستنداً للقول بتساوي القصاص بين الرجل والمرأة.

وقد انتهينا هناك إلى أن شأن نزول الآية يؤيّد الاحتمال الثاني، كما أنّه المستفاد من إطلاق آيات أخرى وصراحتها؛ وعليه رجّحنا التفسير القاضي بتساوي قصاص الرجل والمرأة.

الدليل الثاني: الروايات

أهمّ مستند للقول المشهور هو الأخبار والأحاديث، وهي أخبار يبلغ تعدادها في الكتب الحديثية المعتبرة خمسةَ عشر خبراً، عشرةٌ منها معتبر من الناحية السندية.

وقد نُقلت هذه الروايات عن كبار المحدّثين وأصحاب الأئمة عليهم السلام مثل: عبدالله بن سنان، وعبدالله بن مسكان، وعبيدالله بن علي الحلبي، وفضل بن عبدالملك، وأبي العباس البقباق، وليث بن البختري، وأبي بصير المرادي وغيرهم من الرواة الموثوقين.

وهذا بعضٌ من تلك الروايات:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام

يقول: في رجلٍ قتل امرأته متعمّداً، قال: إن شاء أهلُها أن يقتلوه قتلوه، ويؤدّوا إلى أهله نصف الدية، وإن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم»[1].

٢ ـ وعن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قتلت المرأة رجلاً قُتلت به، وإذا قتل الرجل المرأة، فإن أرادوا القود أدّوا فضل دية الرجل (على دية المرأة) وأقادوه بها، وإن لم يفعلوا قبلوا الدية، دية المرأة كاملةً، ودية المرأة نصف دية الرجل»[2].

٣ ـ وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في الرجل يقتل المرأة متعمّداً، فأراد أهل المرأة أن يقتلوه، قال: ذاك لهم إذا أدّوا إلى أهله نصف الدية، وإن قبلوا الدية فلهم نصف دية الرجل، وإن قتلت المرأة الرجل، قُتلت به، ليس لهم إلاّ نفسها»[3].

وهكذا الحال في الروايات: ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٢، ١٣، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١، من الباب نفسه (باب ٣٣)، وهي تدلّ على هذا المطلب.

قراءة نقدية في الروايات

والآن، وبعد نقل هذه الروايات والاعتراف بعدم وجود شكّ أو جدل فيها بلحاظ السند ولا الدلالة، نحاول الإجابة عنها، ونرى أن هناك إيرادين أساسيّين عليها، بما لا يجعلها ـ بعد ذلك ـ مدركاً للاستنباط، أحدهما: مخالفة القرآن، والسنّة، والعقل، وسائر القواعد والأصول الإسلامية المسلّمة، وثانيهما: معارضتها للروايات الأخرى.

ونركّز الآن على إجلاء هذين الاعتراضين.

١ـ مخالفة الكتاب والسنّة والعقل

أهمّ الملاحظات الناقدة لهذه الأخبار مخالفتها للكتاب والسنّة والعقل، والأهمّ من

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٨٠، باب ٣٣، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ٨١، ح٣.

(٣) المصدر نفسه، ح٣.

بينها مخالفة الكتاب؛ من هنا، نتحدّث عن موارد مخالفة كلّ واحد من الثلاثة، بادئين بمخالفة الكتاب العزيز:

أـ مخالفة القرآن:

تدلّ الروايات الكثيرة في المصادر الحديثية الشيعيّة والسنّية، وعددها يتجاوز الأربعين رواية، على عدم حجيّة أيّ رواية تخالف القرآن أو لا تنسجم معه، ومن ثم يلزم تنحينها جانباً، وإيكال علمها إلى أهلها.

ويرى الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) أنّ هذه الروايات قد بلغت في تعدادها حدّ التواتر، يقول: «والأخبار الواردة في طرح المخالِفة للكتاب والسنّة، ولو مع عدم المعارض، متواترة»[١].

ونكتفي هنا ـ لذلك ـ بنقل ثلاث من هذه الروايات هي:

١ـ صحيحة هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيها الناس! ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»[٢]، وقد ذكرت هذه الرواية بسندٍ آخر أيضاً[٣].

٢ـ ينقل الإمام الجواد عليه السلام، في مناظرته مع يحيى بن أكثم، عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع: «قد كثرت عليّ الكذابة وستكثر، فمن كذب علي متعمداً فليتبوّء مقعده من النار، فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنّتي، فما وافق كتاب الله وسنّتي فخذوا به، وما خالف كتاب الله وسنّتي فلا تأخذوا به»[٤]، وقد نقلت هذه الرواية بسندآخر أيضاً[٥].

---

(١) فرائد الأصول، مجموعة آثار الشيخ الأنصاري ٢٤: ٢٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، ح١٥.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٢٥.

(٤) البرقي، المحاسن: ٢٢١، ح١٣٠.

(٥) بحار الأنوار ٢: ٢٢٩.

٣ ـ موثقة السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إنّ على كلّ حق حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[١]، وهذه الرواية حالها حال ما سبقها من أنها نقلت أيضاً بأسانيد أخرى[٢].

إن مدّعانا أن روايات عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة مخالفة للقرآن الكريم، فلا بد من تنحيتها، وتتجلّى هذه المخالفة مع ثلاث طوائف من الآيات القرآنية، نبيّنها كما يلي:

الطائفة الأولى: الآيات الدالّة على أن كلام الله وأحكامه قائمان على العدالة والحقيقة، وأنه لا يرضى الظلم والإجحاف بحقّ عباده، لا تكويناً ولا تشريعاً، مثل: ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً**﴾ (الأنعام: ١١٥)، ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ يَقُصُّ الْحَقَّ**﴾ (الأنعام: ٥٧)، ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾ (فصّلت: ٤٦، وآل عمران: ١٨٢، والأنفال: ٥١، والحج: ١٠، وق: ٢٩)، ﴿**إِنَّ الله لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَـكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ (يونس: ٤٤)، ﴿**إِنَّ الله لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً...**﴾ (النساء: ٤٠)، ﴿**وَمَا الله يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ**﴾ (غافر: ٤١)، ﴿**وَالله لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ**﴾ (آل عمران: ٥٧، ١٤٠).

إنّ هذه الآيات تنفي الظلم والجور عن الله تعالى، وتنزّهه عنهما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى الناس أنّ وضع تمييزٍ في القصاص بين الرجل والمرأة، وإجبار أولياء المرأة على دفع نصف الدية ظلمٌ، بعيد عن الحقيقة والعدالة، ذلك أنّ النساء يساوين الرجل في الهوية الإنسانية وفي الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، والعقل يشهد على هذا التساوي، كما يؤيّده الكتاب والسنّة.

يقول الله تعالى في كتابه عن الرجل والمرأة: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً**﴾ (النساء: ١)، فقد تحدّثت هذه الآية عن التقوى لله بوصفه رباً ومدبّراً ومربياً للناس، خلافاً لآيات أخرى جاء فيها الأمر بالتقوى مطلقاً مثل: ﴿**اتَّقُواْ**﴾ (البقرة: ١٠٣، ٢١٢) و..

---

(١) المصدر نفسه، ح٢، ص١٦٥، ٢٢٧، ٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، ح١٠.

والذي يبدو أن هذه النسبة والإضافة ﴿رَبَّكُمُ﴾ تريد إيصال فكرة ما، وهي أنّ الناس متساوون في حقيقة الإنسانية، وأنه ليس ثمّة فرق أبداً بين الرجل والمرأة، والكبير والصغير، والقادر والعاجز، وبعد ذلك تأمر بالتقوى والورع، وعدم ظلم بعضِكم بعضَكم الآخر، الرجل للمرأة، الكبير للصغير، القادر للعاجز، المولى للعبد، كما أن مساحة هذه التقوى واسعة أيضاً تستوعب تمام الميادين الاقتصادية، والسياسية، والقانونية و..

وعليه، يغدو البشر مأمورين ـ بهذه الآية ـ بتجنّب كل ما يعدّه العرف والعقلاء ظلماً، والله أولى وأليق أن لا يفعل ذلك.

وبناءً على ما تقدّم، تكون الآية دالةً على تساوي الناس، ونفي أشكال التمييز في الأحكام والقوانين بينهم، دلالةً واضحةً لا تقبل التشكيك.

وثمّة آيات أخرى عديدة أيضاً تدلّ على هذا التساوي مثل: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَر وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ الله أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات: ١٣)، و﴿**ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ الله أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ (المؤمنون: ١٤).

كما تدلّ الروايات التي أوردناها سابقاً على هذا التساوي أيضاً.

الطائفة الثانية: من الآيات القرآنية التي تعارضها روايات التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة هي قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ**﴾ (المائدة: ٤٥).

تدلّ هذه الآية ـ بصراحة ـ أن لا تفاوت في أرواح الناس، فدمُ أحدهم ليس بأشدّ لوناً من الآخر، ومعنى ذلك أننا لو رأينا هذا التمييز في الدم في روايةٍ من الروايات فلا بد من طرحه جانباً.

إلاّ أن التمسّك بهذه الآية وإطلاقها، يواجه جملةً من الانتقادات المذكورة، التي نحاول هنا استحضارها، ثم نقدها، وهي:

الانتقاد الأوّل: إنّ هذه الآية بصدد تشريع مبدأ القصاص، فليس لها إطلاق من ناحية كيفية إجرائه وتطبيقه، من هنا، فما ذكرته الروايات يحتمل أن يكون شرحاً

وتوضيحاً لهذا المبدأ العام، دون أن يعني مغايرةً له أو منافاة.

وفي الجواب عن هذا الانتقاد يقال:

أولاً: إنّ القاعدة الأولية في تمام آيات القرآن هي الإطلاق والتبيين، ذلك أنه وصف نفسه بـ ﴿**تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٨٩)، ﴿**لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ**﴾ (النحل: ١٠٣).

ثانياً: إن تعداد مصاديق القصاص في الأعضاء من قبيل العين، والأنف، والأذن، والسن ﴿**الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ**﴾، ثم بيان القاعدة الكلية العامّة في قصاص الجراحات: ﴿**وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ**﴾ شاهد صارخ على وجود الإطلاق في الآية، وكونها في مقام تشريعه وتقنينه.

ثالثاً: لقد فهم فقهاء ومحدّثون كبار ـ مثل الشيخ الطوسي ـ من هذه الآية الإطلاق والشمولية؛ ففي كتاب تهذيب الأحكام وعقب نقله رواية أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر عليه السلام: «في امرأةٍ قتلت رجلاً، قال: تقتل ويؤدّي وليها بقية الدم»[1]... يكتب الشيخ الطوسي: «هذه الرواية شاذة، ما رواها غير أبي مريم الأنصاري، وإن تكرّرت في الكتب في مواضع، وهي مع هذا مخالفة للأخبار كلّها، ولظاهر القرآن، قال الله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ**﴾، فحكم أن النفس بالنفس ولم يذكر معها شي آخر»[2].

وبهذه الفقرة يُعلم أن الشيخ الطوسي يرى الآية في مقام البيان، ويقرّ بأن لها إطلاقاً وشمولاً، وهو ـ لذلك ـ يطرح الرواية بوصفها مخالفةً للقرآن الكريم.

الانتقاد الثاني: ذكر بعضُهم أن هذه الآية تحكي عن تلك الأحكام التي تتعلّق في التوراة ببني إسرائيل، وعلاوةً على ذلك فقد نسخت بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى**﴾ (البقرة: ١٧٨).

وقد صُرّح بهذا الأمر أيضاً في بعض الروايات الشيعية؛ فعن علي بن إبراهيم في

---

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٧.

(٢) المصدر نفسه.

تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ قال: يعني في التوراة، ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، فهي منسوخة بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾، وقولُه: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ لم تنسخ»[1].

وبناءً عليه، فمخالفة الروايات لهذه الآية لن يغدو مشكلاً بعد فرض كونها منسوخة.

والجواب عن هذا الانتقاد:

أولاً: إنّ هذه الآية عامة لا تختصّ ببني إسرائيل، يشهد لذلك ذيلها، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ الله فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)، ذلك أنّ عمومية الموصول (من) دالّة على عمومية الحكم.

ثانياً: إنّ هذه الآية غير منسوخة؛ إذ ورد عن زرارة عن الإمام الباقر أو الصادقعليه السلام أنها من محكمات القرآن، فعن زرارة عن أحدهماعليهما السلام «في قوله عزوجل: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ﴾ قال: هي محكمة»[2].

ومن الواضح أن الآية المحكمة لا تكون منسوخةً، كما أنّ رواية علي بن إبراهيم لا يمكن الاعتماد عليها، ذلك أنه لا يُحرز صحّة نسبة هذا الكتاب إليه، فضلاً عن أن نسبة هذه المنقولات الواردة فيه إلى المعصومعليه السلام غير ثابتة، كما أن سند هذه الرواية الخاصّة بالمقام ضعيف أيضاً.

وقد صرّح محدثون وفقهاء كبار مثل الشيخ الطوسي[3] والفاضل المقداد السيوري[4] وسائر المفسّرين بعدم نسخ هذه الآية.

يكتب العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان يقول: «ونسبة هذه الآية: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ

---

(١) تفسير القمي ١: ١٦٩؛ والبروجردي، جامع أحاديث الشيعة ٣١: ١٨٧، ب١٧، ح٢٠.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٨.

(٣) المصدر نفسه، ح٧١٧.

(٤) كنز العمال ٢: ٣٥٥.

﴿وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ (البقرة: ١٧٨) إلى قوله تعالى: **﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾** (المائدة: ٤٥)، نسبة التفسير، فلا وجه لما ربما يقال: إنّ هذه الآية ناسخة لتلك الآية، فلا يُقتل حرّ بعبد ولا رجل بامرأة»[1].

وبناءً عليه، تبيّن آية سورة البقرة المصاديق، وتقع في مقام نفي بعض الأوهام والخرافات الجاهلية في مجال القصاص، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

الطائفة الثالثة: قوله تعالى: **﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾** (البقرة: ١٧٩)؛ فمعنى الآية ـ بتوضيح ما ـ أنّ القصاص، ويعني المقابلة بالمثل، لا يمكن تحقّقه إلاّ إذا اكتفي في مورد قتل الرجل والمرأة بالقتل فقط، أي أنه إذا قتل رجلٌ امرأة أو قتلت المرأة رجلاً فإنهما يقتلان بفعلهما، أما إذا حصلت ضميمةٌ إلى جانب القتل، كما هو رأي المشهور في قصاص الرجل، حيث يذهبون إلى لزوم إعطاء أوليائه نصف دية الإنسان كاملةً.. فإنّ المقابلة بالمثل لا تتحقّق.

وخلاصة القول: إنّ الأخبار والروايات التي ذكرناها تخالف هذه الطوائف القرآنية الثلاث، ومن ثم يجب طرحها جانباً، ولا يمكن الاعتماد على مثلها في الحكم والإفتاء.

إلاّ أن انتقادات وإيرادات وشبهات يمكن أن تسجّل على استدلالنا هذا، لابد لنا من ذكرها، ثم نقدها والجواب عنها، وهي:

الملاحظة الأولى: إنّ النسبة بين الأخبار القائلة بالتمييز في القصاص وبين الآيات المذكورة المدّعى وقوع التنافي معها، هي نسبة الإطلاق والتقييد، بمعنى أن آيات القصاص تشرّع القاعدة العامة والصورة الكلية والقانون المطلق فيه، فتبيّن قانون التساوي في القصاص، أمّا الروايات والأخبار فتقيّدها في بعض الصور، كصورة القصاص من الرجل القاتل، حيث تشير إلى ضرورة دفع نصف الدية في مورده.

ومن الواضح أنّ علاقة الإطلاق والتقييد لا تعني ـ على الإطلاق ـ أي مخالفة أو مغايرة حتى تسقط هذه الروايات المقيّدة عن الحجية والاعتبار، وبعبارة أخرى: كلّما

---

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٤١.

كانت المخالفة بين الآيات والروايات على نحو التباين الكلي لزم طرح الأخبار المخالفة للقرآن جانباً، أمّا إذا كانت هذه المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق، فإن العلاقة بين الآيات والروايات سوف تغدو علاقة الإطلاق والتقييد، ممّا يعني أن خروج الحكم المقيّد عن دائرة الحكم الكلي العام ليس نحواً من المخالفة للكتاب.

والجواب: إنّ بعض الإطلاقات ربما تجيء آبيةً عن التقييد والاستثناء، فهل يمكن القول: إن الله تعالى لا يظلم عباده كما نصّ على ذلك: ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾ (فصلت: ٤٦، آل عمران: ١٨٢، الأنفال: ٥١، الحج: ١٠، ق: ٢٩)، إلاّ في مورد قصاص الرجل والمرأة، فيكون ظالماً لهم؟!! هل يمكن القول: إنّ حكم الله تعالى قائم على الحق والحقيقة، كما قال: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ يَقُصُّ**...﴾ إلاّ في مورد قصاص الرجل والمرأة، بحيث لا يكون حكمه هناك على الحق!!؟

فالإباء عن التقييد يعني أنّ العرف يرى نسبة هذا الاستثناء إلى الله تعالى وإلى أئمة الدين ـ وهم حافظو الأحكام والحدود الإلهية ـ قبيحاً.

الملاحظة الثانية: إنّ المخاطب الرئيس في الآيات القرآنية هم الأئمة المعصومونعليهم السلام، وإذا ما صدر عنهم رواية أو حديث نظنّه نحن مخالفاً للقرآن، فإنّ هذا يعني أن مضمون هذا الحديث لم يكن ـ من وجهة نظرهم ـ مخالفاً للكتاب، وعندما لا يكون كذلك لا يسقط عن الاعتبار والحجية، ومعنى ذلك وحصيلته: إمكان الأخذ بهذه الروايات والعمل على وفقها.

والجواب: إنّ عرض الحديث على الكتاب إنما جاء لتمييز الأحاديث المعتبرة عن غيرها، ولكشف الأحاديث الباطلة، فلكي نكتشف الروايات المجعولة على لسان النبيصلى الله عليه وآله والأئمةعليهم السلام منحنا أهلُ البيتعليهم السلام سبيلاً ومعياراً يمكن عبره الوقوف على مدسوس الأخبار، فالمخاطب بأخبار العرض عرف المسلمين، فإذا ما رأى هذا العرف خبراً أو روايةً مخالفةً للكتاب بعد عرضها عليه، كان لزاماً عليه طرحها وإقصاؤها، أما إذا قلنا بأن تحديد مخالفة روايةٍ للكتاب أمرٌ يتكفل به النبيصلى الله عليه وآله والأئمةعليهم السلام أنفسهم لا غير فإن هذا يعني فقداننا المعيار، ومن ثم أيّ معنى لأخبار العرض على الكتاب؟!

أفهل يمكن الوصول إلى المعصوم دائماً؟! ماذا يفعل عموم المسلمين إزاء ظاهرة الوضع والدسّ في الأحاديث؟! وبعبارة أخرى جامعة وأكثر وضوحاً: إن معنى هذا الكلام لغوية تعيين معيار وميزان لكشف الأحاديث.

وقد صوّر المحقق النجفي صاحب الجواهر هذا المطلب عندما بحث تعارض أخبار «المواسعة والمضايقة»[1]، تصويراً رائعاً، ورأى أن أخبار العرض جاءت: «للتمييز بين الصادق والكاذب، من حيث إنه كثر الكذابة من أهل الأهواء والبدع عن النبيﷺ والأئمةعليهم السلام في حياتهم وبعد موتهم؛ لتحصيل الأغراض الدنياوية، ولما رأى جماعة منهم أن الأئمةعليهم السلام حكموا بكثير مما اشتهر خلافه بين الناس، ولا سيما العامّة، وكشفوا عن المراد بكثير من الآيات والروايات مما هو بعيد إلى الأذهان، بل لا يصل إليه ـ عدا المعصوم ـ أحدٌ من أفراد الإنسان، جعلوا ذلك وسيلةً إلى الاقتحام على نسبة كثير من الأكاذيب إليهم، واختلاق الأضاليل والبدع عليهم، فمن هنا أمر الأئمةعليهم السلام بالعرض على الكتاب؛ لسلامته من الكذب والاختلاق، لكن من المعلوم إرادة النصوص القرآنية منه أو الظواهر التي لا يحتاج فهم معناها إلى العصمة الربانية، أو احتاج لكن على سبيل التنبيه للغير بحيث يكون بعد الوقوف هو الظاهر المراد لديه، لا الآيات التي ورد تفسيرها بالأخبار الظنّية التي تلحق من جهتها بالبطون الخفية، وعلى فرض صحّتها بالسرّ المخزون والعلم المكنون، إذ ذاك في الحقيقة عرض على الخبر الذي لا مزية له على المعروض، ضرورةَ أن الكذوب كما يمكنه اختلاق الكذب على الأئمةعليهم السلام فيما لا يتعلّق بالتفسير، كذلك يمكنه الاختلاق فيما يتعلّق به، بل قيل: لقد طعن في الرجال على جملة من أرباب التفسير الذين شأنهم نقل الأخبار في ذلك عن الأئمةعليهم السلام، كما طعن على أرباب الأخبار، ووجد في التفاسير المنقولة عنهمعليهم السلام

---

(١) المواسعة والمضايقة اصطلاحان فقهيّان يستعملان في المورد الذي يقع على عهدة المكلّف فيه مسؤولية قضاء الصلوات، فهل يمكنه إقامة الصلاة اليومية في أيّ فترة من وقتها ولو في أول الوقت (المواسعة) أم أنّ عليه تأخيرها إلى آخر وقتها الممكن؛ نظراً لوجود صلوات قضائية عليه تعدّ مقدَّمةً على اليومية (المضايقة)؟

أكاذيب وأباطيل، كما وجدت في غيرها من الأخبار، فدعوى بعض الناس إرادة الأعمّ من ذلك مما لا يصغى إليها، وإن بالغ في تأييدها وتشييدها، بل شنّع على الأصحاب بما غيرهم أولى به عند ذوي الألباب»[1].

الملاحظة الثالثة: ومن الممكن أن يقال: إن تشريع التمييز بين الرجل والمرأة في القصاص يعدّ ـ في النظام الإلهي الأتمّ والأكمل ـ عين العدل والإنصاف، ذلك أن الله تعالى يعلم من المصالح ما لا نعلمه نحن، ﴿**وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾ (الإسراء: ٨٥)، وعليه، فمن الممكن أن يكون الحكم الذي نراه بنظرنا ظالماً غير عادل ولا منصف عينَ العدل والعدالة والحقيقة عند الله سبحانه، وهو خير الحاكمين.

والجواب: إنّ الأمر كذلك في عالم الواقع والثبوت؛ ذلك أنه لو ثبت حكمٌ من الأحكام على نحو القطع واليقين من قبل الله تعالى، فيما كان من وجهة نظرنا مخالفاً للعدل والحقيقة، لوجبت نسبته إلى الله تعالى، وسيكون في علمنا نقصٌ وخلل، أما في مقام الإثبات واكتشاف أو تمييز الحكم الإلهي كما واستنباطه واستخراجه من الأدلّة الظنيّة ـ التي يعتمد عليها معظم الفقه ـ فإن الأمر لا يكون كذلك، وإنما يلزم في البداية أن لا يكون هذا الحكم المستخرج من الأدلّة الظنية غير منسجم مع الظواهر القرآنية، وإذا ما قلنا هنا بإمكان أن يكون هذا الحكم المدلول عليه بالأخبار الظنية عدلاً وحقاً عند الله سبحانه، فإنّ معيارية العرض على الكتاب سوف تتلاشى تلقائياً.

وبعبارةٍ أخرى: لابد ـ لتمييز الخبر الصحيح عن غيره ـ من عرضه على ظاهر الكتاب، أما لو كان الحكم قد ثبت بالقطع واليقين، وتمّ التأكد من قول أئمة الدين له بوصفه حكماً إلهياً تبليغياً، فإن احتمال كونه عدلاً وحقاً عند الله تعالى في نظامه التشريعي سوف يكون مؤثراً وسيمنعنا عن رفضه أو ردّه، وفي غير الأدلة اليقينية الثابتة، وهي التي جاءت أخبار العرض لتمييزها وتقويمها، لا يمكن إثارة احتمال من هذا النوع أو التمسّك به، إذ لازمه إلغاء نظام العرض على الكتاب من رأس.

---

(١) جواهر الكلام ١٣: ٩٨ ـ ٩٩.

وللأستاذ الشهيد مرتضى مطهري كلامٌ رائع وبديع في هذا المجال، إنه يقول: «مبدأ العدالة من المقاييس الإسلامية، التي لابد من النظر لمعرفة ما يوافقه وينطبق عليه، فالعدالة تقع في سلسلة علل الأحكام، لا معلولاتها، فليس كلّ ما قاله الدين عدل، بل كلّ ما هو عدل قاله الدين، وهذا هو معنى معيارية العدالة للدين، إذاً، فلا بد من أن نبحث: هل الدين معيار العدالة أو العدالة معيار الدين؟ إنّ النظرية التقديسية تقضي بأن نقول: الدين معيار العدالة، إلاّ أن الحقيقة ليست كذلك، فهذا يشبه تماماً ما يقال في باب الحسن والقبح العقليين، فالسائد في أوساط المتكلّمين الشيعة والمعتزلة الذين أصبحوا به عدليةً، أن العدل مقياس الدين لا الدين مقياس العدل. من هنا، كان العقل واحداً من الأدلّة الشرعية، حتى قالوا: «العدل والتوحيد علَويان، والجبر والتشبيه أمويان».

لقد عدّوا الدين ـ في الجاهلية ـ مقياساً للعدالة والحسن والقبح، ولهذا ينقل الله سبحانه عنهم في سورة الأعراف أنهم ينسبون كلّ عمل قبيح إلى الدين، والقرآن يقول: ﴿.. قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأمر بِالْفَحْشَاء..﴾ (الأعراف: ٢٧ ـ ٢٨)»[١].

الملاحظة الرابعة: قد يقال: إن لازم كلامكم هذا طرح اعتبار خمسة عشر حديثاً، نقلها المحدّثون الكبار، ومن بينها روايات صحيحة.

والجواب: إن هذا مجرّد استبعاد ليس إلاّ، ولا يمكن أن يصمد مقابل القواعد والضوابط العلمية لتقويم الأحاديث، ألم تدلّ الروايات الكثيرة على تحريف القرآن؟! لقد بلغ عدد هذه الروايات حدّاً دفع العلامة المجلسي (١١١١هـ) للقول بتواترها، وأنها تضارع ـ من حيث الكمّ ـ الروايات المرتبطة بموضوع الإمامة نفسها[٢]، لكن مع ذلك كلّه لا يمكن التسليم بمضمونها، ذلك أنها تخالف القرآن المجيد.

من جانبٍ آخر، ثمّة روايات في الكتب الأربعة تبدو مخالفتها للقرآن ومغايرتها له

(١) مرتضى مطهري، مباني اقتصاد إسلامي: ١٤ ـ ١٥.

(٢) المجلسي، مرآة العقول ١٢: ٥٢٥.

أوضح من الشمس وأبين من الأمس، ففي الكافي[١]، ومن لا يحضره الفقيه[٢]، وتهذيب الأحكام[٣]، ثمّة رواية تتحدّث عن حكم الرجم في القرآن الكريم، وهذه هي الآية ـ بحسب الرواية طبعاً ـ: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة، فإنهما قضيا الشهوة»، أفهل يمكن القول: إن هذه الآية حذفت من القرآن الكريم؟!

نعم، مع هذا الدسّ والجعل الوافر في الأحاديث والأخبار لا يغدو هناك وجه لمثل هذه الاستبعادات.

لقد تحدّث الإمام الصادق عن أن المغيرة بن سعيد قد وضع الكثير من الروايات، كما لعن الإمام الرضا عليه السلام أبا الخطاب؛ حيث دسّ هو وأصحابه الكثير من الروايات في مطاوي أحاديث الإمام الصادق عليه السلام[٤].

الملاحظة الخامسة: وربما يورد علينا أن الدسّ والجعل في هذه الموضوعات، التي لا تملك بُعداً سياسياً ولا عقائدياً، لا فائدة منه.

والجواب: إن إيجاد النفور وتشويه صورة الأئمة المعصومين عليهم السلام بين الناس، لا سيما النساء منهم، يمكن أن يكون دافعاً من دوافع الوضع والدسّ هنا، تماماً كما يصدق هذا الاحتمال في مورد أخبار تحريف القرآن، فأهل السنّة لم يكونوا قائلين بتحريف القرآن، ولذا كان وضع هذه الأخبار لإحداث القطيعة والنفور مع المذهب الشيعي.

الملاحظة السادسة: قد يقال: إن التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة إنما جاء من كون نفقة المرأة على الرجل، وأنّ الأخير هو أساس اقتصاد الأسرة وعمودها، ولهذا فإذا كان القاتل رجلاً ثم أرادوا القصاص منه لزمهم أن يدفعوا إلى أسرته نصف دية الإنسان.

والجواب: إن هذا التبرير لا أساس دينيّ ولا علمي له؛ ذلك أنه من اللازم صدقه

---

(١) الكليني، الكافي ٧: ١٧٧، ح٣.

(٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ١٧، ح٣٢.

(٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٢٣، ح٧.

(٤) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٤٨٩؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٣١٧، ح٤٦٩.

على الأطفال الصغار، والعجزة الكبار، والرجال المقعدين و.. ممّن لا يرتهن لهم اقتصاد الأسرة، وكذا يلزم صدقه على المرأة العاملة، وهي كثيرة اليوم، رغم أنهم لا يرضون بذلك.

إضافةً إلى ذلك، فالدية مقابل الدم، أي أنّها قيمته، كما جاء معناها كذلك في كتب اللغة مثل مفردات الراغب الإصفهاني[1]، ومن ثم لا علاقة لها إطلاقاً بموضوع الاقتصاد والمعيشة.

ب ـ مخالفة الروايات والأخبار

وتخالف الرواياتُ هنا ـ إضافةً إلى آيات القرآن كما تقدّم ـ الأخبارَ الدالّة على عدل الله سبحانه وحكمته، والتي تنفي ـ كذلك ـ الظلم عنه والجور، وهذه الروايات كثيرة لا ترديد في يقينيتها وتواترها.

ج ـ مخالفة العقل

لا ينسجم التمييز في القصاص مع القواعد العقلائية المسلّمة والأحكام العقلية اليقينية؛ ذلك أن العقل يعدّ الظلم من الله قبيحاً، وصدوره عنه تعالى محالاً، ومن الواضح أن التمييز في الدية والقصاص مصداق بارز وظلم شاخص.

٢. معارضة الروايات الأخرى

تعارض ـ كما أشرنا لذلك ـ رواياتُ التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة عدّةَ روايات تثبت خلافها وهي:

١ ـ صحيحة أبي مريم الأنصاري ـ وهو عبدالغفار بن القاسم ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في امرأة قتلت رجلاً، قال: تقتل ويؤدي وليها بقية المال»، وفي رواية محمد بن علي بن محبوب: «بقية الدية»[2].

---

(١) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٥١٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٨٥، ب ٣٣، ح١٧.

وقد نقلت هذه الرواية ـ كما صرّح الشيخ الطوسي ـ في كتب متعدّدة، رغم أن راويها أبو مريم وكونها شاذّة[1].

٢ ـ موثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن أمير المؤمنين عليه السلام قتل رجلاً بامرأة قتلها عمداً، وقتل امرأةً قتلت رجلاً عمداً»[2].

٣ ـ خبر إسحاق بن عمّار عن جعفر عليه السلام: «إنّ رجلاً قتل امرأة، فلم يجعل عليّ عليه السلام بينهما قصاصاً، وألزمه الدية»[3].

إنّ هذه الروايات الثلاث مختلفة من حيث المضمون، فالأولى منها تقضي بلزوم دفع نصف الدية ـ في قصاص المرأة ـ لأسرة الرجل المقتول، أما الرواية الثانية فلا تضع فرقاً بين الرجل والمرأة في القصاص، فيما تنفي الرواية الثالثة القصاص عن الرجل القاتل، لكن رغم هذا الاختلاف كلّه ما بين هذه الروايات الثلاث إلاّ أنها تعارض الطائفة الأولى من الروايات.

وعليه، فالعمل بمضمونها مشكل وصعب، والمفترض الحكم بالتساقط في الجميع، ومن ثمّ جعل المستند في تساوي القصاص الأدلّة القرآنية، وعليه، فالرواية الثانية، وهي موثقة السكوني، تصرّح بمبدأ التساوي في القصاص، خلافاً للروايات السابقة التي تضع فرقاً فيه بين الرجل والمرأة، وبعد إيقاع المعارضة بين الطرفين يمكن القول برجحان كفّة موثقة السكوني؛ نظراً لموافقتها للكتاب، ومن ثمّ جعلها أساساً للعمل.

نعم، على فرض صدور الروايات الأخرى ينبغي التزام الصمت والسكوت فيها، أو إيكال علمها إلى أهلها.

الدليل الثالث: الإجماع

ثالث أدلّة القائلين بالتمييز في القصاص بين الرجل والمرأة هو الإجماع، كما أشرنا

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٨٤، ب٣٣، ح١٤.

(٣) المصدر نفسه، ب٣٣، ح١٦.

إليه لدى نقل كلمات الفقهاء.

إلاّ أن المفترض القول هنا: إن المسائل الاجتهادية التي ذكرت أدلّتها، كما ووقع فيها الخلاف، لا مجال للاستناد فيها إلى الإجماع؛ إذ الإجماع مدرك يمكن الأخذ به عندما لا يتسنّى مدرك آخر من قرآن أو سنّة.

إضافةً إلى ذلك، يخدش المحقق الأردبيلي في الإجماع هنا، معبراً عنه بقوله: «كأنه إجماع».

أضف إلى ذلك، إن هذا الإجماع منقول، وقد لمسنا من مدّعيه ـ مثل الشيخ الطوسي ـ نقضاً من جانبهم له في مواضع كثيرة، يقول صاحب الحدائق: «قد وقفت على رسالة لشيخنا الشهيد الثاني، قد عدّ فيها الإجماعات التي ناقض الشيخ (الطوسي) فيها نفسه في مسألة واحدة، انتهى عددها إلى نيف وسبعين مسألة»[١].

الدليل الرابع: التمييز في الدية بين الرجل والمرأة

ومن أدلّة القائلين بالتمييز في القصاص بين الرجل والمرأة تفاوتهما في الديات، ولازم هذا التفاوت لزوم دفع نصف الدية لأولياء الرجل القاتل على تقدير الاقتصاص منه.

إلاّ أن هذا الدليل ناقص من جهات عدّة هي:

أولاً: إذا صحّ ذلك، لزم على المرأة القاتلة دفع نصف دية الإنسان لأولياء الرجل المقتول، على تقدير أخذ القصاص منها، والحال أنّ مشهور الفقهاء لا يذهبون إلى ذلك.

ثانياً: ورد في بعض روايات القصاص التعليل التالي: «لا يجني الجاني على أكثر من نفسه»[٢]، فهذا الكلام اجتهادٌ في مقابل النص.

ثالثاً: إننا نرفض أصل المبنى، وهو وجود تفاوت في الدية بين الرجل والمرأة، فالأقوى تساوي الرجل والمرأة فيها، وقد بحثنا ذلك في رسالة أخرى بشكل مفصّل[٣].

---

(١) البحراني، الحدائق الناضرة ٩: ٣٦٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٩: ٨٣، ب٣٣، ح١٠.

(٣) راجع: مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد الأوّل، شتاء ٢٠٠٦م.

تكملة: قصاص الأعضاء

ما قلناه حتّى الآن مختصّ بقصاص النفس، وقد استنتجنا عدم وجود أي اختلاف في قصاص النفس بين الرجل والمرأة، وأن القاتل بالقتل العمدي يؤخذ منه القصاص، كائناً من كان، دون حاجة إلى دفع نصف الدية.

وهذا ما نراه تماماً في دية الأعضاء، أي أنه لا اختلاف في قصاصها بين الرجل والمرأة، فلا حاجة لإتمام القصاص إلى دفع الدية، إلاّ أن مشهور الفقهاء يذهبون إلى أنه لو تجاوزت الجراحات ثلث الدية فإن دية المرأة ستكون نصف دية الرجل، فإذا ما أرادوا الاقتصاص من الرجل فإن عليهم أن يدفعوا نصف دية ذلك العضو إلى أسرته، والمدرك الذي اعتمده المشهور لذلك أمران: أحدهما مجموعة من الروايات الواردة في الموضوع، وثانيهما اختلاف الدية بين الرجل والمرأة، ونحاول هنا رصد هذين الدليلين، وتحليلهما على نحو الإجمال.

لا تتعدى الروايات المنقولة في هذا المضمار العشرة، وهذه بعضها:

١ ـ صحيحة جميل بن درّاج قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة بينها وبين الرجل قصاص، قال: نعم، في الجراحات حتى تبلغ الثلث سواء، فإذا بلغت الثلث سواء ارتفع الرجل وسفلت المرأة»[١].

٢ ـ صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «جراحات الرجال والنساء سواء، سنّ المرأة بسنّ الرجل، وموضحة المرأة بموضحة الرجل، وإصبع المرأة بإصبع الرجل حتى تبلغ الجراحة ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية ضعفت دية الرجل على دية المرأة»[٢].

٣ ـ عن أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجراحات، فقال: جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية سواء، أضعفت جراحة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٤، ح٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٣، ح١.

الرجل ضعفين على جراحة المرأة، وسنّ الرجل وسن المرأة سواء..»[١].

إلاّ أن الاستدلال بهذه الروايات يواجه مشكلات جادّة، حتى أنها تمنعها من أن تتحوّل إلى مستند فقهي، فتلغي فيها اعتبار المدركية، وهذه المشكلات والإيرادات هي:

الإشكال الأوّل: تعارض هذه الأحاديث الكثير من الآيات والروايات التي تصنف التشريع الإلهي بالحقّ والعدل، وتنزّه ساحة المولى سبحانه وتعالى عن الظلم والجور والإجحاف، فكيف يمكن الحكم بلزوم أن تدفع المرأة التي قطعت أصابعها ـ ظلماً وعدواناً ـ تفاوت الدية عندما تطالب بقصاص الرجل الجاني؟!

إن هذا الكلام يغاير ـ كما تقدّم معنا في قصاص النفس ـ تمام تلك الآيات والروايات، ولا يمكن جعل هذه الروايات مخصّصةً للآيات والأخبار الدالّة على تشريع العدل والحق؛ ذلك أن الفئة الأخيرة آبية عن التخصيص، كما أوضحناه في المباحث السابقة.

الإشكال الثاني: تخالف هذه الروايات الآيات الخاصّة بالقصاص، قال تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥)، وقال: ﴿وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾ (البقرة: ١٩٤)، ومقتضى القصاص ـ في نظر اللغة والعرف ـ التساوي، فإذا عنى القصاص في مورد أذية الرجل للرجل أو المرأة للمرأة خصوص إيراد نفس الأذية والجراحات على الجاني، لزم أن يعني في مورد قصاص الرجل والمرأة ذلك أيضاً، فيما يكون دفع المبلغ الإضافي مخالفاً للمعنى اللغوي والعرفي، وعليه فهذه الروايات تخالف مقتضى الآيات المذكورة، كما أن احتمال التخصيص منتف هنا نظراً لإباء الآيات عنه.

ولا يمكن القول أيضاً بحكومة[٢] هذه الروايات على تلك الآيات، فمعنى القصاص وإن كان التساوي في حدّ نفسه إلاّ أن هذه الروايات تقوم بتوسعته، وتمارس بسطاً فيه؛ ذلك أن لسانها ليس لسان التفسير وبيان الموضوع، بل لسان التشريع وبيان

(١) المصدر نفسه، ح٢.

(٢) الحكومة: اصطلاح في علم أصول الفقه، يستعمل عندما يوسّع دليلٌ ما أو يضيّق موضوعَ دليل آخر على نحو التعبّد.

الحكم، ولا تصدق الحكومة إلاّ عندما تكون العلاقة بين دليلٍ وآخر علاقة المفسِّر بالمفسَّر، أي علاقة التفسير وبيان الموضوع.

الإشكال الثالث: يلزم من هذه الروايات تساوي الرجل والمرأة في الدية في قصاص العضو ما لم يبلغ الثلث، فإذا بلغه تتحوّل دية المرأة إلى نصف دية الرجل، ومعنى ذلك أنه سواء كان الجارح رجلاً أو امرأةً يلزم عند إجراء القصاص دفع نصف دية ذلك العضو للرجل، فإذا جنى الرجل على المرأة جناية جروح يؤخذ بالقصاص، ويدفع ما زاد على الدية، وإذا ما جنت المرأة على الرجل جناية جروح أخذت هي الأخرى بالقصاص وعليها أن تدفع الزائد من الدية، والحال أن رأي المشهور في هذه الأخبار اختصاص دفع الزائد عن الدية بصورة كون الجارح رجلاً لا غير.

الإشكال الرابع: تخالف هذه الروايات بعضَ الروايات الأخرى الواصلة إلينا في هذا الموضوع ذات مضمون مختلف.

وتوضيح ذلك: إن هناك ثلاثة مضامين أخرى في الروايات غير الروايات التي أشرنا إلى بعضها، جاء فيها الحديث عن قصاص الأعضاء في الرجل والمرأة، وكلّها متنافية مع بعضها، وهذه الطوائف الثلاث هي:

أ ـ الطائفة الدالّة على تساوي الرجل والمرأة حتى الثلث، أما ما زاد عنه فتكون دية الرجل فيه ثلثين فيها دية المرأة الثلث، ففي صحيحة الحلبي، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن جراحات الرجال والنساء في الديات والقصاص سواء؟ فقال: الرجال والنساء في القصاص السنّ بالسن، والشجّة بالشجة، والإصبع بالإصبع سواء، حتى تبلغ الجراحات ثلث الدية، فإذا جازت الثلث صيرت دية الرجل في الجراحات ثلثي الدية، ودية النساء ثلث الدية»(١).

ب ـ الطائفة الدالّة على أن دية الجراحات في النساء نصف دية جراحات الرجال دائماً، ففي موثقة أبي مريم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «جراحات النساء على النصف من

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٥، ح٦.

جراحات الرجل في كلّ شيء»[1].

ج ـ الطائفة الدالّة على تساوي دية الرجل والمرأة إلى ثلث دية المرأة، لا ثلث دية الإنسان كاملة، وبعد ذلك تغدو دية الرجل ضعفي دية المرأة، فعن ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قطع إصبع امرأة، قال: تقطع إصبعه حتى تنتهي إلى ثلث المرأة، فإذا جازت الثلث أضعف الرجل»[2].

وبناءً عليه، هناك أربعة تصوّرات في باب قصاص الأعضاء بين الرجل والمرأة، وهي تصوّرات مختلفة قدّمتها لنا الروايات نفسها، ولا يمكن إقرار جمع عرفي بين هذه الطوائف الأربع من الأخبار الدالّة على هذه المضامين الأربعة، كأن نفترض بعضها عاماً كالطائفة الثانية من الطوائف الثلاث الأخيرة، فيما تكون الأخرى مقيدةً، ذلك أن لسان جميعها لسان بيان الحكم الشرعي والقاعدة الكلية والضابطة العامة، فعلى سبيل المثال، يلاحظ الطائفة الثانية المذكورة في تعبيرها: «في كلّ شيء»، كيف تبيّن قاعدة عامّةً، دون أن تفسح في المجال لتخصيصها.

مضافاً إلى ذلك، فقد جاءت الروايات العامّة في عصر الإمام الباقر عليه السلام، فيما الروايات المقيدة في عصر الصادق عليه السلام، وذلك فيما نقل إلينا، ومن الواضح هنا أنه لو كان هناك تقييد للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وعليه، وبعد استقرار التعارض بين هذه الروايات، وعدم إمكان الجمع بينها، تصل نوبتها إلى التساقط، لتعود الآيات القرآنية المعيار الأساس في الحكم هنا، ولا يمكن القول هنا بالتخيير؛ إذ إنّ روايات التخيير منصرفة عن الموارد التي يكون فيها بين الطوائف المتعارضة اختلافٌ فاحش.

وقد يقال بترجيح الطائفة التي استند إليها المشهور على الطوائف الثلاث الأخرى؛ وذلك باعتبار دعمها من جانب الشهرة نفسها، فتكون الشهرة موجبةً لتقديمها على نظيراتها.

---

(١) المصدر نفسه: ٣٨٤، ح٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٤، ح٤.

إلاّ أنه يمكن الجواب عن ذلك:

أولاً: لا نحرز في المسألة شهرةً فتوائيةً قوية، كما لا يوجد ادعاء للإجماع سوى في كتابي: الخلاف، والغنية، كما أنّ صاحب الجواهر إنما نقل الإجماع عن كتاب الخلاف.

ثانياً: لا تحكي هذه الشهرة عن انعقاد شهرة عملية لهذه الطائفة في أوساط رجال الحديث والروايات عصر الإمامين: الباقر والصادق، ذلك أنه نقلت روايات مختلفة في هذا الإطار، ومن ثم لا مرجع نستند إليه يكشف لنا انعقاد الشهرة العملية في أوساط أهل الحديث، وهي الشهرة التي تصنّف مرجّحاً من مرجّحات باب التعارض[1].

المحور الثالث: نظرية عدم التساوي في القصاص بين المسلم وغيره، دراسة ونقد

تقتضي الآيات القرآنية ـ كما بيّناه في المحور الأول ـ تساوي القصاص بين المسلم وغير المسلم، ومن ثم لا يكون التماثل في الدين شرطاً للمساواة فيه.

إلاّ أن مشهور فقهاء الشيعة يخالفون هذا الرأي، ويشرطون في إجراء القصاص وإنفاذه الإسلامَ، ويختلف رأي المشهور بين قتل المسلم لغيره، وقتل غيره له؛ لهذا نحاول بحث الصورتين معاً، كلّ واحدةٍ منهما على حدة.

الصورة الأولى: قتل المسلم لغير المسلم

المشهور بين الفقهاء أنّ المسلم لو قتل غير المسلم فلا يُقاد به، وإنما عليه ـ فقط ـ دفع دية غير المسلم لأسرته، يقول صاحب الجواهر: «لا يُقتل مسلمٌ بكافر مع عدم الاعتياد، ذمّياً كان أو مستأمناً أو حربياً، بلا خلافٍ معتدّ به أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه»[2].

---

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٠٥ ـ ٢٠٨، ٥٨٣ ـ ٥٨٨.

(٢) النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

والمخالف الشيعي الوحيد هنا هو الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب المقنع، إذ يقول: «وإذا قطع المسلم يد المعاهد خُيّر أولياء المعاهد، فإن شاؤوا أخذوا دية يده، وإن شاؤوا قطعوا يد المسلم، وأدّوا إليه فضل ما بين الديتين، وإذا قتله المسلم صُنع كذلك»[١].

ويذهب الشيخ الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه إلى قتل المسلم الذي يقتل كافراً ذمياً، إلاّ أن ذلك ليس من باب القصاص، وإنّما من جهة مخالفته لإمام المسلمين في المعاهدات التي أمضاها، يقول في هذا الإطار: «وعلى من خالف الإمام في قتل واحدٍ منهم متعمّداً القتلُ؛ لخلافه على إمام المسلمين، لا لحرمة الذمي»[٢].

وهكذا يفتي فريق من الفقهاء ـ كابن الجنيد والحلبي ـ بقتل المسلم المعتاد قتلَ الكافر بحيث تكرّر منه الفعل، لكن لا من باب القصاص، بل بعنوان العقوبة.

من هنا، لا يصحّ عدّ رأي هذين الفقيهين، وكذا رأي الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه، رأياً مخالفاً للقول المشهور هنا، فالمخالفة الوحيدة إنما صدرت من الصدوق في كتاب المقنع.

أدلّة النظرية المشهورة، وقفات نقدية

هذا، وقد استند مشهور الفقهاء ـ لإثبات ما ذهبوا إليه ـ إلى القرآن، والسنّة، والإجماع.

الدليل الأول: النصّ القرآني

والآية الوحيدة التي استدلّ بها هنا هي: ﴿وَلَن يَجْعَلَ الله لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١)؛ فقد وقع الاستدلال بها للمرّة الأولى من جانب الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف، حيث كتب ـ يبيّن الاستدلال ـ ما يلي: «والمراد بالآية النهي

(١) الصدوق، المقنع: ٥٣٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٩٢، ذيل الحديث: ٢٩٩.

لا الخبر، لأنه لو كان المراد الخبر لكان كذباً»[١].

إلاّ أننا نرى أنه لا يمكن الاستدلال بهذه الآية، وذلك:

١ـ إذا كان هذا هو معنى الآية، فلا بدّ أيضاً من عدم إجراء حدّ السرقة وسائر الحدود والتعزيرات على المسلمين، أي أنّه لو سرق مسلمٌ غيرَ مسلم فلا يقام عليه الحدّ، وهكذا يلزم علينا أن لا نعتبر المسلم ضامناً ـ بالضمان القهري أو الجعلي ـ بما يعود نفعه لغير المسلم.

٢ـ إن تشريع القانون بغية حصول الناس على حقوقها لا يعدّ في نظر العرف والعقلاء سلطةً أو سيطرة.

٣ـ إذا سلّمنا أن جعل القوانين لتحصيل الناس حقوقها نحوٌ من السلطة والسيطرة، فعلينا أن نقرّ بأن الآية المذكورة قد نفت هذا النوع من السلطة عن الكافر، إلاّ أن الكافر في المصطلح القرآني أخصّ من غير المسلم، بمعنى أن القرآن لا يرى كل شخص غير مسلم كافراً، إنما خصوص العالم بالحقيقة، المعرض عنها، الجاحد لها، وهؤلاء لا يشكّلون من مجموع غير المسلمين سوى فئة قليلة.

وعليه، فلا يمكن الحكم بعدم تساوي القصاص بين المسلم ومطلق من لا يصنَّف مسلماً، نعم، سوف يكون هذا الحرمان القانوني في حقّ مثل هذا الكافر نوعاً من العقوبة له والجزاء، يقول الشيخ الصدوق في بداية باب ميراث أهل الملل: «وأنّ الله عزوجل إنما حرّم على الكفار الميراث؛ عقوبةً لهم بكفرهم، كما حرّمه على القاتل عقوبةً لقتله»[٢].

وبعيداً عن ذلك، يلزم على تقدير القول بعدم تساوي الكافر والمسلم في القصاص انتفاء هذا التساوي عندما يكون وارث المقتول مسلماً، إذ لا تكون هناك سلطةٌ للكافر على المسلم، والحال أنّ أحداً لم يُفْتِ بذلك.

٤ ـ وتخطّياً لتمام ما تقدّم، نرى أن هذه الآية تماثل قاعدتي: لا ضرر، ولا حرج، في

---

(١) الطوسي، الخلاف ٥: ١٤٥، المسألة: ٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٣٤.

نفيها السلطة والسبيل من جانب الله تعالى، أي أن تلك السلطة الناتجة عن التشريعات والقوانين الإلهية لم تُجعل للكافر على المسلمين، وعليه، فإذا أقدم مسلم على أمر، كالإقدام على الضرر، فإن قاعدة «لا ضرر» لا تكون شاملةً له، وهكذا إذا أقدم على قتل غير المسلم، فإنه يكون قد منح الآخرين سلطةً على نفسه، لا أنّ الله منحهم إياها بتشريعه، حتى يكون هذا العطاء الإلهي منتفياً بالآية الكريمة.

الدليل الثاني: السنّة الشريفة

الدليل الثاني من أدلّة القائلين بهذه النظرية عبارة عن خمس روايات منقولة في المصادر الحديثية الشيعية، لكن مع ذلك، فقد عدّها الشهيد الثاني كثيرةً[١]، فيما اعتبرها صاحب الجواهر مستفيضةً أو متواترة[٢].

والروايات الخمس هي:

١ ـ صحيحة إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دماء المجوس واليهود والنصارى هل عليهم وعلى من قتلهم شيء، إذا غشوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم؟ قال: لا، إلاّ أن يكون متعوّداً لقتلهم، قال: وسألته عن المسلم هل يُقتل بأهل الذمّة وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: لا، إلاّ أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم، فيُقتل وهو صاغر»[٣].

٢ ـ وعن إسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المسلم هل يقتل بأهل الذمّة؟ قال: لا، إلاّ أن يكون متعوّداً لقتلهم، فيقتل وهو صاغر»[٤].

٣ ـ وعن إسماعيل بن الفضل الهاشمي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: رجل قتل رجلاً من أهل الذمة، قال: لا يقتل به، إلاّ أن يكون متعوّداً للقتل»[٥].

---

(١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٥: ١٤٢.

(٢) جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢٩: ١٠٧، ب٤٧، ح١.

(٤) المصدر نفسه: ١٠٩، ب٤٧، ح٦.

(٥) المصدر نفسه، ح٧.

٤ ـ صحيحة محمد بن الفضل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.. وذكر نص الحديث الأوّل بعينه[١].

٥ ـ صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «لا يُقاد مسلمٌ بذمّي في القتل، ولا في الجراحات، ولكن يؤخذ من المسلم جنايته للذمي على قدر دية الذمّي، ثمانمائة درهم»[٢].

والذي يبدو أن الاستدلال بهذه الروايات الخمس على رأي المشهور ليس محكماً؛ وذلك:

أولاً: إن الأحاديث الأربعة الأولى لا ترتبط بقصاص المسلم أمام غيره، إنما بعقوبة المسلم الذي اعتاد قتل غير المسلمين، فالحكم هنا بقتله إنما جاء من باب معاقبته ومجازاته لا من باب القصاص أو القود.

والشاهد على ذلك، إضافةً إلى تعبير «متعوّداً» المكرّر في الأحاديث الأربعة، عدم استخدام تعابير القصاص والقود وما شابهها في جملة هذه الأحاديث، إذ لو كان الحكم في سياق موضوع القصاص لكان لابد ـ كما هي الحال في سائر روايات القصاص ـ من استخدام هذه التعابير وأمثالها.

والشاهد الآخر الذي يمكنه دعم هذا الاستنتاج أنه لا يوجد أيّ إشارة في الروايات الأربع إطلاقاً إلى مطالبة أولياء الدم بالقصاص، وأيّ أسرة من أسر المقتولين يلزمها المطالبة به، جميعها أو الأخيرة؟ كما أن الروايات الأربع لم تتحدّث عن ردّ تفاوت الدية، وأنه إلى أيّ أسرة يرجع؟ إنّ عدم إثارة هذه الموضوعات شاهد دالّ على عدم ارتباط هذه الأحاديث بباب القصاص، وإلاّ لزم تورّطها في إبهامٍ شديد من هذه الجهات.

وعليه، فهذه الروايات الأربع ظاهرة في الحدّ والعقوبة، لا القصاص والقود، ومن ثم لا يمكن جعلها مستنداً للحكم هنا، وإذا ما شكّك شخصٌ ما في ظهور هذه الروايات فيما قلناه، فلا أقلّ من وجود احتمال حقيقيّ جادّ، ومعه لا يمكن الاعتماد

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٧، ب٤٧، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٨، ب٤٧، ح٥.

عليها في الحكم بالقصاص؛ لانتفاء ظهورها فيه مع وجود احتمالٍ بهذه القوّة هنا.

وعليه، فلا يوجد في الحقيقة سوى حديث واحد للقول المشهور، وهو الحديث الخامس.

ثانياً: وبعيداً عن الإيراد الأوّل، تعارض هذه الروايات جملةَ روايات أخرى تجوّز قصاص المسلم بغير المسلم مثل:

١ـ صحيحة ابن مسكان، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «إذا قتل المسلم يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً، فأرادوا أن يقيدوا، ردّوا فضل دية المسلم وأقادوه»[١].

٢ـ وعن أبي بصير، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «إذا قتل المسلم النصراني، فأراد أهل النصراني أن يقتلوه، قتلوه، وأدّوا فضل ما بين الديتين»[٢].

٣ـ موثقة سماعة، عن أبي عبداللهعليه السلام: «في رجل قتل رجلاً من أهل الذمّة، فقال: هذا حديث شديد لا يحتمله الناس، ولكن يعطي الذمي دية المسلم، ثم يقتل به المسلم»[٣].

والظاهر أن مقصود الإمام من شدّة الأمر بحيث لا يحتملها الناس، أن المسلمين يظنون عدم قصاص المسلم بغيره؛ نظراً لأفضلية الإسلام وعظمته، بينما يجيب الإمامعليه السلام بالقصاص، غايته أنه يلزم دفع تفاوت الدية إلى عائلة المسلم الجاني قبل قصاصه.

وحيث كانت روايات الباب معارضةً لروايات أخرى، لزم ترجيح الروايات الثلاث الأخيرة؛ انطلاقاً من موافقتها لآيات القصاص، فتكون هذه الأحاديث ـ في المحصّلة النهائية ـ أساساً للاستنتاج الفقهي هنا.

وقد أعمل صاحب الجواهر الترجيح بين هذه الروايات بطريقة أخرى، إنه يقول: إن هذه الروايات الثلاث الأخيرة تخالف آية نفي السبيل، ومن ثم يلزم ترجيح تلك

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٧، ب٤٧، ح٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٨، ب٤٧، ح٤.

(٣) المصدر نفسه، ح٣.

الروايات عليها[1]، إلاّ أنه ـ وكما مرّ سابقاً ـ لا تملك آية نفي السبيل دلالةً فيما نحن فيه، وهذا معناه فقدان مخالفتها للمعنى، ومن ثم لا تكون سبباً للرجحان.

والمطلب الذي بيّناه في معارضة الروايات الثلاث وترجيحها يقع على حسب رأي المشهور في باب دية المسلم وغيره، وإلاّ فإن هذه الروايات تخالف هي أيضاً النص القرآني؛ طبقاً لما مرّ معنا في المحور الأوّل من أن الآيات القرآنية لا ترى الدين شرطاً في القصاص، ومعنى ذلك أن هذه الروايات عينها ينبغي طرحها أيضاً.

ومن بين مجموع الروايات المنقولة، أي الروايات الخمس الأولى والروايات الثلاث اللاحقة ليس هناك من رواية تامّة سنداً ومتناً موافقة للقرآن الكريم عدا صحيحة محمد بن قيس، وهي التي تدلّ على أن قصاص المسلم وغيره يقع دون حاجة إلى دفع فاضل الدية.

وبعبارة أخرى، أربع روايات من مجموع الروايات الثماني التي مرّت معنا، تتعلّق بالعقوبة والحدّ، وهي التي تدلّ على حالة اعتياد المسلم قتل غير المسلمين، فيما تخالف ثلاث أخرى القرآن الكريم من حيث دلالتها على تفاوت المسلم وغيره في القصاص، ومن ثم لا تكون حجةً، وعليه، فلا يبقى في البين عدا رواية واحدة تامّة سنداً ومتناً، ألا وهي صحيحة محمد بن قيس، ولكنّها غير موافقة للقرآن الكريم.

الدليل الثالث: الإجماع

الإجماع ثالث أدلّة المشهور هنا، بيد أنه غير تام أيضاً، وذلك:

أولاً: يخالف الشيخ الصدوق المشهور في كتاب المقنع، ممّا بإمكانه أن يُحدث خللاً في الإجماع.

ثانياً: لا مجال للاستدلال بالإجماع مع وجود الآيات والروايات القرآنية والحديثية[2].

---

(١) جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

(٢) لمزيد من الاطلاع يراجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٣٠ ـ ٢٤٧.

الصورة الثانية: قتل غير المسلم للمسلم

ذهب مشهور الفقهاء إلى أن الكافر الذمي إذا قتل ـ عمداً ـ إنساناً مسلماً كان هو وأمواله تحت تصرّف أولياء المسلم المقتول، فيتخيّرون بين قتله أو استرقاقه وجعله عبداً لهم، يقول صاحب الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل في الانتصار (للمرتضى) والسرائر (لابن إدريس) والروضة (للشهيد الثاني) وظاهر النكت الإجماع عليه»[1].

أدلّة النظرية المشهورة ومناقشتها

وقد اعتمد المشهور في قولهم هذا على دليلين اثنين: أحدهما السنّة الشريفة، وثانيهما الإجماع، ونحاول هنا تحليل هذين الدليلين ودراستهما:

الدليل الأول: السنّة

لم ينقل في هذا المجال سوى حديثان اثنان: أحدهما صحيحة ضريس، وثانيهما صحيحة عبدالله بن سنان، وهذا نصّ الخبرين:

١ ـ صحيحة ضريس عن أبي جعفر عليه السلام: «في نصراني قتل مسلماً، فلمّا أخذ أسلم، قال: أقتله به. قيل: وإن لم يسلم، قال: يدفع إلى أولياء المقتول، فإن شاؤوا قتلوا، وإن شاؤوا عفوا، وإن شاؤوا استرقّوا، قيل: وإن كان معه مال، قال: دفع إلى أولياء المقتول هو وماله»[2].

٢ ـ صحيحة عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام: «في نصراني قتل مسلماً، فلمّا أخذ أسلم، قال: أقتله، قيل: فإن لم يسلم؟ قال: يدفع إلى أولياء المقتول هو وماله»[3].

إلاّ أن الاستدلال بهاتين الروايتين مشكل وذلك:

أولاً: تخالف الروايتان القواعدَ المسلّمة شرعاً وعقلائياً في باب القصاص، كما

(١) جواهر الكلام ٤٢: ١٥٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ١١٠، ب٤٩، ح١.

(٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٩٠، ح٧٥٠.

تخالف احترام مال الآخرين، وحيث كانت حجيّة خبر الواحد من باب السيرة العقلائية، فلا يشمل دليل الحجية مورداً من هذا النوع.

ثانياً: إن السؤال في الروايتين معاً يدور حول نصراني قتل مسلماً، إلاّ أن جهة السؤال غير محدّدة، ومع الأخذ بعين الاعتبار وجود مثل هذا الإبهام يمكن أن يكون الجواب خاصّاً بذلك المورد، فتكون الرواية قضيةً شخصية لا يمكن تعميم حكمها، وبذلك لا يبقى إطلاق لهذين الحديثين ولا عموم.

ثالثاً: مورد السؤال في الحديثين معاً اليهودي، ووفقاً لذلك لابد من تخصيص الحكم باليهودي، كا تقتضيه ظواهر الحديثين، أو تعميم الحكم لمطلق غير المسلم، وهذا معناه أنه لا دليل على اختصاص الحكم بالذمي كما هو الوارد في كلمات الفقهاء.

وبملاحظة الانتقادات المذكورة على الروايتين، لا يمكن الأخذ برأي المشهور، فيكون العمل بالقواعد الشرعية والعقلائية أكثر انسجاماً مع الاحتياط.

الدليل الثاني: الإجماع

الدليل الثاني الذي ذكروه داعماً لهذا الرأي هو الإجماع، لكن لا يمكن الاعتماد عليه هنا، وذلك:

أولاً: إنه إجماع منقول غير محصّل، يخالفه الشيخ الصدوق، كما ينقل ذلك المحقق الأردبيلي[1].

ثانياً: إنه إجماع مدركي مع وجود هاتين الروايتين؛ فلا يمكنه أن يكون دليلاً مستقلاً للحكم هنا[2].

خلاصة واستنتاج

وحصيلة الكلام في باب القصاص عدم اشتراط التساوي في الجنسية (الذكورة

(١) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٣٠.

(٢) لمزيد من الاطلاع يراجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٥٠ ـ ٢٥٦.

والأنوثة) في القصاص، ولا التساوي في الدين (الإسلام)، بل تدلّ الآيات القرآنية وتقتضي احترامَ نفس الإنسان، فكلّ من يُقدم ـ عمداً ـ على قتل الآخر يحقّ لأولياء المقتول إجراء القصاص عليه، دون دفع فاضل الدية.

أما الروايات الواردة في المسألة فهي أعجز من أن تقع مرجعاً للإفتاء أو إبداء الرأي الفقهي؛ نظراً لمخالفتها القرآن الكريم، إضافةً إلى جملة من الإيرادات المسجّلة عليها على صعيد فقه الحديث.

المرأة ومرجعية الإفتاء

دراسة فقهية استدلالية حول شرعية تقليد المرأة

حيدر حب الله

تمهيد

تناول الفقه الإسلامي في القرن الأخير قضايا المرأة بطرق مختلفة، وقدّمت في هذا المجال رؤى وتصوّرات، وبحجم تنوّع النتائج كانت هناك آليات متنوعة أيضاً في تناول الموضوع، وكانت الآليات المدرسية في الاجتهاد الفقهي واحدةً من مناهج طَرْق قضايا المرأة، وقد قدمت هناك أيضاً نتائج مختلفة وجديدة.

بدوري، سأحاول في هذه الدراسة ـ وبإيجاز ـ تناول موضوع إشكالي في الثقافة الإسلامية اليوم، سيما في الوسط الشيعي، وهو ثنائي المرأة والمرجعية الإفتائية الدينية، ولما كان الموضوع منتمياً إلى مقولة الفقه الإسلامي، وهدفت الدراسة إلى قراءته من هذه الزاوية، كان من الطبيعي أن نقترب ـ ولو بعض الشيء ـ من لغة هذا الفقه، لهذا أستميح القارئ العذر في استخدام المصطلحات التخصّصية، اللهم إلا إذا كان من أهل الاختصاص أيضاً.

نقطة البحث ومادة الموضوع، تشريح المكوّنات

المسألة التي يدور هذا البحث حولها تتعلّق بقضايا الاجتهاد والتقليد في الفقه

الإسلامي وينبني البحث هنا ـ تبعاً لذلك ـ على تجاوز بعض المسلّمات الفقهية في هذا المضمار، وحيث ذكرت في المصادر الفقهية شروط للمقلّد، استعرض الفقه واحداً من هذه الشروط، ألا وهو الذكورة، أي لابد في مرجع التقليد من أن يكون ذكراً رجلاً فلا يمكن له أن يكون أنثى، مهما بلغ من العلم، لا من ناحية عدم الاعتقاد بإمكان بلوغ المرأة مرتبة الاجتهاد على المعروف، بل من زاوية حقوقية تمنعها من التصدي لمقام الإفتاء، كي يرجع إليها الآخرون في ذلك، وعليه:

أولاً: لا نزاع ـ معتدّ به ـ في إمكانية بلوغ المرأة مكانة الاجتهاد، تماماً كما هو الحال بالنسبة للرجال، والتاريخ شاهد على ذلك.

ثانياً: لا تتعلّق دراستنا بالموضوعات ذات الصلة، من قبيل تصدّي المرأة لمنصب إمامة المسلمين بمختلف معانيها، أو تصديها منصب القضاء، أو إمامتها للجماعة أو مسألة الأخذ بشهادتها أو ما شابه ذلك، فهذه الموضوعات مختلفة من الزاوية الموضوعية عن محور دراستنا، وإن كان البحث الاجتهادي ـ كما سنرى ـ يستعين بها في الحصول على نتائج فقهية داخل موضوعنا هنا.

وسوف نلاحظ وجهة نظر تربط بين مسألة الإفتاء والولاية، وسنتطرق لها بإذن الله تعالى.

ثالثاً: إن موضوعات مثل قضاء المرأة وولايتها وشهادتها وإمامتها للجماعة و.. سوف نفترضها في هذه الدراسة مسلّمة، وإلا فنحن نعتقد بإمكان النقاش في بعضها، لكننا سنتعامل معها بوصفها ثوابت مؤكّدة قدر الإمكان، وعلى سبيل المثال فقط نذكر أن الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) يصرّح في كتاب القضاء والشهادات بأنه لا دليل على شرطية الذكورة في القاضي بحيث تكون معتبرةً، عدا ادّعاء غير واحدٍ من الفقهاء عدمَ الخلاف[1]، وهذه شهادة ليست بالهيّنة، لكننا سنغض الطرف عن هذا الموضوع الآن وأمثاله.

---

(١) مرتضى الأنصاري، القضاء والشهادات، ج ٢٢ من سلسلة المصنفات: ٢٢٩.

رابعاً: تستوعب مسألتنا تقليد المرأة المجتهدة نفسها من جهة، كما وتقليد غيرها لها من جهة ثانية، فليس البحث في رجوع الغير إليها فحسب، بل حتى في تقليدها لنفسها على تقدير بلوغها مرتبة الاجتهاد، وإن كان الجدل الفقهي متركّزاً ـ بشكل أكبر ـ على المحور الأول، أي تقليد الغير لها.

الرصد التاريخي للفقه الإسلامي

تبدو المعطيات التاريخية لهذا الموضوع ـ أي موضوع المرجعية الافتائية ـ غير متكافئة بين الفقه الشيعي والفقه السنّي، فلم نجد ظهوراً جاداً له في الفقه السني مؤخراً، على خلاف الحال في الفقه الشيعي، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ظاهرة الانحسار النسبي لموضوعة التقليد نفسها في الفقه السني قياساً بما عليه الحال في الفقه الشيعي، فلم يتم تناول مسألة المرجعية سنياً كما تلقاها الفكر الشيعي لتأخذ حيّزاً كبيراً من الحياة الشيعية مؤخّراً.

على أيّة حال، يبدو أن الفقه السني، أو غير الإمامي، لم يشرط ـ بالاتفاق أو شبه الاتفاق على الأقل ـ منصب الإفتاء بالذكورة، فابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) يتعرّض في «الإحكام في أصول الأحكام» لشروط الاجتهاد والمُفتي والمستفتي، دون أن يشير إطلاقاً إلى شرط الذكورة[١]. وعلى المنوال نفسه، يعقد أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ) في كتاب اللمع باباً خاصاً بشروط المُفتي والمستفتي دون أن يذكر شرط الذكورة، ولو على نحو القيل[٢]، وهكذا الحال مع الغزالي (٥٠٥هـ) في مباحث الاجتهاد والتقليد من كتاب المستصفى[٣]، إذ لم يكن هناك ـ وكذا في فواتح الرحموت للأنصاري المطبوع على هامشه[٤] ـ أي عين أو أثر لمسألة الذكورة في الاجتهاد أو التقليد.

---

(١) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام: ٥: ١١٣ـ١٣٠.

(٢) أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ٢٥٤ ـ ٢٥٧.

(٣) الغزالي، المستصفى ٢: ٥٠٩ ـ ٦٣١.

(٤) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢: ٥٩٨ ـ ٦٥٩.

وهكذا يصرّح الشيخ حسن العطار، صاحب الحاشية المعروفة على جمع الجوامع للسبكي، بعدم اشتراط الذكورة في المجتهد، لإمكان الاجتهاد لهنّ رغم نقص عقولهن[١]، وإن كان كلامه في الاجتهاد بالمدلول المطابقي.

ولمزيد من تأكيد الموضوع في المشهد السني، ينقل ابن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ) في المغني أنه حكي عن ابن جرير الطبري قوله بجواز تولّي المرأة القضاء، ثم يجيب عنه ـ أي ابن قدامة ـ بأنه يجوز لها أن تكون مفتيةً لا قاضية، مرسلاً أمر إفتائها إرسال الواضحات[٢].

وفي كتاب أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٣هـ) تصريح بعد اشتراط الذكورة في المفتي[٣]، وينصّ الإمام النووي (٦٧٦هـ) في المجموع ـ بعد ذكر جملة شروط في المُفتي ـ على تساوي الرجل والمرأة في الإفتاء، وعدم اشتراط الذكورة، مرسلاً الأمر ـ ككثيرين غيره ـ إرسال المسلّمات[٤].

وفي روضة الطالبين لمحيي الدين النووي (٦٧٦هـ) لا ينصّ كما في المجموع على عدم المنع عن إفتاء المرأة، لكنه يستعرض شروط المفتي ويبحث فيها، دون إشارة إلى الذكورة ونحوها[٥].

ويستعرض ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) في كتابه «أعلام الموقعين عن رب العالمين» ما يسمّيه: المكثرين والمتوسّطين والمقلّين في الإفتاء، ناصّاً على أنّ منهم جميعاً الرجال والنساء، ذاكراً أسامي بعض النساء في كل فريق من الفرقاء الثلاثة منهنّ: عائشة، وأم

---

(١) حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع للسبكي ٢: ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(٢) ابن قدامة المقدسي، المغني ١١: ٣٨١، دار الفكر.

(٣) ابن الصلاح الشهرزوري، أدب المفتي والمستفتي: ١٠٦، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

(٤) النووي، المجموع شرح المهذب ١: ٤١، دار الفكر؛ وله أيضاً: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي: ١٩، دار الفكر، دمشق، والجفّان والجابي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، وقد جمع النووي في هذا الكتاب آراء ثلاثة من أعلام السنّة: الصيمري، والخطيب البغدادي، والشهرزوري.

(٥) النووي، روضة الطالبين ٨: ٨٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

سلمة، وأم عطية، وصفية، وحفصة، وحبيبة و...»[١].

ومن النصوص الحاسمة مؤخّراً، نص موسوعة الفقه الإسلامي الكويتية، حيث ذكرت أنّ عدم اشتراط الذكورة في المُفتي حكم اتفاقي[٢].

وهكذا نجد تتالياً في النصوص السنيّة ترفض هذه الشرطية، ففي الفتاوى الهندية (مذهب أبي حنيفة) أنه لا تشترط الذكورة في المُفتي ولا الحرية[٣]، وفي كشاف القناع للبهوتي (١٠٥١هـ) أنّه تصحّ فتوى العبد والمرأة و..[٤]، وقد ذكر علاء الدين الحصفكي (١٠٨٨هـ) في «الدر المختار» عدم شرطية الذكورة ولا الحرية ولا النطق في الإفتاء[٥].

أما على صعيد الفقه الشيعي، فقد لاحظنا بعد مراجعة الموضوع في المصادر الفقهية أنّ أوّل من أثار هذا البحث كان الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) في مباحث القضاء من كتاب الروضة البهية، مدعياً الإجماع عليه ـ على خلاف في تفسير ادّعائه هذا ـ حيث قال: «وفي الغيبة ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء وهي: البلوغ، والعقل، والذكورة، والإيمان، والعدالة، وطهارة المولد إجماعاً، والكتابة، والحرية، والبصر على الأشهر..»[٦].

وحيث لم يكن مبحث الاجتهاد والتقليد متداولاً ـ باستقلال ـ في المصنّفات الفقهية الإمامية، كانت موضوعاته تدرس في علم أصول الفقه، وأحياناً في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفقه نفسه، وقد لاحظنا ثلاثة أنواع من المصادر الأصولية التي عالجت هذا البحث هي:

---

(١) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين ١: ١١ ـ ١٤.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي ٣٢: ٢٦.

(٣) الفتاوى الهندية ٣: ٣٠٩، طبعة دار إحياء التراث العربي.

(٤) منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع ٦: ٣٨٠، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

(٥) علاء الدين الحصفكي، الدر المختار ٥: ٤٩٨، طبعة دار الفكر، ١٤١٥هـ.

(٦) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ٦٢.

١ـ المصادر التي تقع قبل حقبة الحركة الأخباريّة، أي قبل القرن العاشر الهجري، وقد تعرّضت هذه الكتب الأصولية في مباحث الاجتهاد والتقليد منها لمباحث مثل التصويب والتخطئة، وتعريف حقيقة الاجتهاد، وبيان أن أحكام النبيّ ﷺ ليست اجتهادية، وجواز أو عدم جواز التقليد في أصول الدين، وبيان ما يتوقف عليه الاجتهاد من علوم و..

ولم نجد في هذه المصادر ذكراً لشرطية الرجولة في المُفتي، رغم أنها أفردت بحثاً حمل عنوان: صفات أو صفة المُفتي والمستفتي، فليراجع مثل «الذريعة إلى أصول الشريعة» للسيد المرتضى (٤٣٦هـ)، و«العدّة» للطوسي (٤٦٠هـ)، ومعارج الأصول للمحقق الحلي (٦٧٦هـ)، وتهذيب الوصول إلى علم الأصول، وكذلك مبادئ الوصول للعلامة الحلي (٧٢٥هـ)، و..[1].

٢ـ المصادر التي جاءت في إطار الصراع الأخباري ـ الأصولي، ولم نجد فيها حديثاً عن هذا الموضوع إطلاقاً، فلتراجع مصنّفات الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) على سبيل المثال، مثل كتابي الفوائد الحائرية، والرسائل الأصولية، للتأكّد من ذلك[2].

٣ـ المصادر الأصولية المتأخرة التي عالجت في خاتمتها مباحث الاجتهاد والتقليد، وقد تعرّضت هناك لحقيقة الاجتهاد، وما يحتاج إليه فيه، كما تعرّضت لشروط المقلّد ذاكرةً منها الحياة، والأعلمية، وتعرّضت أيضاً لمبحث الاجتهاد المتجزئ، كما تناولت مبحث التخطئة والتصويب و..

---

(١) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٧٩٢ ـ ٨٠٤؛ والطوسي، العدّة ٢: ٧٢٣ ـ ٧٣٥؛ والمحقق الحلي، معارج الأصول: ٢٧٥ ـ ٢٨١؛ والعلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٧٧ ـ ٢٩٩؛ ومبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٠ـ٢٥٠.

(٢) الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية:١٣١ ـ ١٣٣؛ والرسائل الأصولية، رسالة الاجتهاد والأخبار:١٥ ـ ٢٢٩؛ وانظر في هذا السياق أبو القاسم بن زين العابدين كريم، كتاب اجتهاد وتقليد(فارسي)، وهو كتاب سطر في القرن الرابع عشر الهجري، كما وانظر كتاب الوافية للفاضل التوني حيث ذكر فيه مباحث الاجتهاد والتقليد، وذكر شروط المقلَّد والمفتي دون أدنى إشارة لشرطية الذكورة، راجع: الوافية: ٢٤٣ـ٣١٧.

وهذا النوع من المصنّفات لم نجد فيه ذكراً لشرطية الذكورة، رغم التعرّض لبعض شروط مرجع التقليد، كالحياة والأعلمية، فليلحظ في ذلك ما كتبه ـ على سبيل المثال ـ الشيخ حسن في معالم الدين، والشيخ البهائي في زبدة الأصول، والخراساني في كفاية الأصول، والمشكيني في حواشي الكفاية، والعراقي في مقالات الأصول، وكذلك في نهاية الأفكار، والإصفهاني في نهاية الدراية، والخوئي في مصباح الأصول و..[1]، وقد شذّت بعض الكتب الأصولية عن ذلك، فتعرّضت لموضوع الذكورة، وستظهر في مطاوي هذا البحث، إن شاء الله تعالى.

وقد لاحظنا أن هذا البحث لم يلقَ حضوراً في الميدان الفقهي، رغم الإشارة السالفة للشهيد الثاني في الروضة، وإذا لقي حضوراً فهو ضعيف وبسيط جداً، حتى أن الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) المعروف بتفريعاته الفقهية يخصّص رسالةً للاجتهاد والتقليد، ويفصّل فيها شروط المقلَّد ولا يذكر عدا البلوغ والعقل والإيمان والاجتهاد، باحثاً في الحياة والأعلمية، دون أن يشير بتاتاً إلى فكرة الذكورة[2]، وسوف نضيف لدى الحديث عن دليل الإجماع المقام على شرطية الذكورة كلاماً آخر أيضاً يفيد في تكوين صورةٍ تاريخية.

وقد استمرّ الوضع على هذا المنوال إلى أن جاء السيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ) وذكر شرط الذكورة في مرجع التقليد في كتابه «العروة الوثقى»[3]، وذلك بدايات القرن العشرين الميلادي، حيث تحوّل هذا الموضوع ـ تبعاً لتحوّل كتاب العروة

---

(١) الشيخ حسن، معالم الدين: ٢٣٨ ـ ٢٤٨؛ والبهائي، زبدة الأصول: ١٥٩ ـ ١٦٨؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٥٢٨ ـ ٥٤٨؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٥: ٢٧١ ـ ٣٥٨؛ والعراقي، مقالات الأصول ٢: ٤٩١ ـ ٥١٢؛ ونهاية الأفكار ٤، ق٢: ٢١٥ ـ ٢٦٩؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٣: ٤٢٥ ـ ٤٨٧؛ والبروجردي، حاشية الكفاية ٢: ٤٩٥ ـ ٥٠٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٣: ٤٣٤ ـ ٤٦٦؛ وله أيضاً: دراسات في علم الأصول٤: ٤٢١ـ٤٤٤، بقلم السيد علي الشاهرودي و..

(٢) الأنصاري، رسالة في الاجتهاد والتقليد (ضمن كتاب مجموعة رسائل فقهية وأصولية صادرة عن مكتبة المفيد في قم، إيران): ٤٥ـ٩٦، سيما ما بعد صفحة ٥٧.

(٣) محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى ١: ٢٤، طبعة جامعة المدرسين.

إلى مادة تدور حولها الدراسات الفقهية ـ إلى مادة تدرس في الفقه الإمامي على نطاق واسع، وشاهدنا له حضوراً جاداً في البحث الفقهي منذ تلك الفترة وحتى عصرنا الحاضر.

ولرصد المشهد في الفترة الأخيرة، لاحظنا وجود رأيين في هذا المجال:

الرأي الأول: وهو الرأي السائد مؤخّراً، ويتبنّى وجهة نظر صاحب العروة في اشتراط الذكورة، ومن أنصار هذا الرأي ـ غير اليزدي صاحب العروة ـ كل من المحقق الجواهري (١٣٤٠هـ)، والفيروزآبادي (١٣٤٥هـ)، والميرزا النائيني (١٣٥٥هـ)، والشيخ عبد الكريم الحائري (١٣٥٥هـ)، والمحقق العراقي (١٣٦١هـ)، ومحمد حسين كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ) والسيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ)، وعبد الهادي الشيرازي (١٣٨٢هـ)، والشيخ محمد رضا آل ياسين (١٣٧٠هـ)، وآية الله محمد الخوانساري (١٤٠٥هـ)، والإمام الخميني (١٤٠٩هـ) والسيد الخوئي (١٤١٣هـ)، والسيد الكلبيكاني (١٤١٤هـ)[١].

وقد استمرّت هيمنة هذا الرأي على الموقف الفقهي حتى العصر الحاضر، حيث يذهب أكثر مراجع التقليد المعاصرين إلى هذه الشرطية، كالسيد السيستاني، والشيخ التبريزي، والوحيد الخراساني، والشيخ محمد تقي البهجت، والسيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، و..[٢]، وقبل صاحب العروة، وجدنا تبنّي هذا الموقف من بعض

---

(١) المصدر نفسه، حيث لم يسجّلوا تعليقاً على متن العروة؛ ومنهم أيضاً: السيد محمد الشيرازي، الفقه ١: ٢١٩؛ والملاحظ أنّ السيد أبا الحسن الإصفهاني ومعه الإمام الخميني لم يذكرا في رسالتهما العملية العربية المعروفة شرط الذكورة فراجع: وسيلة النجاة١: ١١، م٣؛ وتحرير الوسيلة١: ٣، م٣.

(٢) راجع: موسى الشبيري الزنجاني، رسالة توضيح المسائل ١: ٤؛ ومحمد إسحاق الفياض، منهاج الصالحين ١: ٨؛ ومحمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٦؛ وعلي الحسيني السيستاني، منهاج الصالحين ١: ١٠؛ وهو رأي جواد التبريزي والفاضل اللنكراني كما في رسالة توضيح المسائل (شش مرجع): ٢٠ـ ٢١؛ وتنقيح مباني العروة ١: ٥٨ـ ٥٩؛ ولطف الله الصافي الكلبيكاني، توضيح المسائل: ٤؛ وناصر مكارم الشيرازي، رسالة توضيح المسائل: ٨؛ وهو ظاهر محمد تقي البهجة في رسالة توضيح المسائل: ٧؛ وحسين وحيد الخراساني، توضيح المسائل: ١٧٣؛ وحسين

الفقهاء من أمثال السيد المجاهد محمد الطباطبائي (١٢٤٢هـ) في كتابه «مفاتيح الأصول»[١].

الرأي الثاني: وهو الرأي المخالف لما ساد في الفترة الأخيرة بالخصوص، وقد ذهب إليه المحقق الإصفهاني (١٣٦٥هـ) في رسالته في الاجتهاد والتقليد، متوقّفاً فقط في موضوع التسالم[٢]، والسيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ) في المستمسك[٣]، وإن كانا لم على العروة في شرط الذكورة، مما يعني تبنّيهما هذا الرأي علمياً لا فتوائياً[٤].

وممن ذهب إلى هذا القول أيضاً السيد رضا الصدر[٥]، والشيخ محمّد مهدي شمس الدين[٦]، كما مال إليه العلامة السيد محمد حسين فضل الله[٧]، وتبناه الشيخ محمد الجيلاني[٨]، ولم يذكره صريحاً كشرطٍ الشيخ يوسف الصانعي في رسالته: توضيح المسائل[٩]، وهو الظاهر من السيد تقي القمي أيضاً في مباني منهاج الصالحين[١٠]، ومن

النوري الهمداني، رسالة توضيح المسائل: ١٢؛ ومحمد علي كرامي، رسالة توضيح المسائل: ٦؛ وحسين علي منتظري، رسالة توضيح المسائل: ٤؛ نعم، احتاط وجوباً في هذا الشرط عبد الكريم الموسوي الأردبيلي في رسالة توضيح المسائل: ٢؛ وتبنّى الاحتياط أيضاً الفيروزآبادي في عناية الأصول٦: ٢٩٣ـ٢٩٤.

(١) السيد محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول (حجري): ٦١٣.

(٢) محمد حسين الإصفهاني، الاجتهاد والتقليد، ضمن كتاب بحوث في الأصول: ٦٨.

(٣) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٣.

(٤) نصّ على الشرطية محسن الحكيم في منهاج الصالحين ١: ٦.

(٥) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٦) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١ ـ ٢٨٣.

(٧) محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة: ١٢٤ـ١٢٦، لكنه نصّ على الشرطيّة في رسالته العملية: فقه الشريعة ١: ١٥.

(٨) محمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المُفتي، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٥ ـ ٦: ١٥١ ـ ١٦٧.

(٩) يوسف الصانعي، رسالة توضيح المسائل: ٦.

(١٠) تقي القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٣٠.

شريعتمدار الجزائري في النور المبين[1].

كانت هذه صورة موجزة للمشهد التاريخي والمعاصر فقهياً من مسألة شرطية الذكورة، وسوف نستعين بهذه الصورة في الأبحاث القادمة إن شاء الله تعالى.

ونحاول ـ بدايةً ـ استعراض موقف النظرية القائلة بعدم شرطية الذكورة في مرجع التقليد، ثم نعقبها بذكر أدلّة النظرية الذاهبة إلى هذه الشرطية، لنحاول بعد ذلك الخروج بنتيجة وموقف.

نظرية شرعيّة تقليد المرأة أو عدم اشتراط الذكورة في مرجع التقليد

وحاصل ما يمكن إقامته من أدلة لإثبات عدم اشتراط الذكورة في مرجع التقليد ما يلي:

الدليل الأول: إن مبدأ قدرة المرأة على بلوغ مرتبة الاجتهاد، مما لا إشكال فيه من الناحية التكوينية، بل قد حصل ذلك تاريخياً، كما تشهد له كتب التاريخ والتراجم وغيرها، وهذا معناه أن المرأة ببلوغها مرتبة الاجتهاد يحصل لها القطع واليقين بالحكم الواقعي أو الظاهري، ومعه كيف يجوز لها تقليد غيرها ممن قد يخالفها الرأي؟! ومن ثم لا تكون مشمولةً للبناء العقلائي في رجوع الجاهل إلى العالم بعد فرض خروجها عن الجهل.

وبعبارةٍ أخرى، إن ما دلّ على عدم جواز تقليد المجتهد لغيره ـ أو عدم لزومه عليه كما هو مبنى جماعة ـ يجري في المرأة تماماً كما يجري في الرجل، فلا معنى لإلزامها بالتقليد بعد بلوغها مرتبة الاجتهاد.

وهذا الدليل يثبت ـ فقط ـ شرعيّة تقليد المرأة نفسها، إذا بلغت مرحلة الاجتهاد، وقد يقال: إنّه يحتاج لإتمامه إلى نقض وجهة النظر القادمة، والتي تقول بأن في رأي المرأة نقصاً، الأمر الذي قد يلغي ـ ولو تعبّداً ـ شرعية تقليدها لذاتها، إلا أنّ هذا الكلام لا محلّ له هنا حتى لو تمّت تلك النظرية فإن المفروض حصول القطع لها بالواقع أو

---

(١) شريعتمدار الجزائري، النور المبين: ١٢٢.

الظاهر، ولا معنى لسلب الحجية عن هذا القطع بعد حصوله، إلا إذا بنينا في مباحث أصول الفقه على إمكان ذلك بعد اعتبار قطعها بحكم القطع الذاتي، والخلاف مبنائيّ. وسوف نتعرّض لهذا الرأي ـ أي نقصان رأي المرأة وعدم الاعتداد باجتهادها ـ وندرسه ضمن أدلّة القول باشتراط الذكورة في الإفتاء.

الدليل الثاني: التمسّك بالأدلّة العامة المثبتة لمبدأ التقليد، فإن في هذه الأدلّة إطلاقاً يشمل كون المقلَّد أنثى، وأبرز هذه الأدلة:

أولاً: العمومات والمطلقات اللفظية الواردة في الكتاب والسنّة من مثل: ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ الأنبياء: ٧، و﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَ..**﴾ التوبة: ١٢٢، إلى غيرها من الأدلّة العامة غير المقيّدة بقيد الذكورة.

ثانياً: الارتكاز والسيرة العقلائية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، بلا فرقٍ ـ جزماً ـ بين كون العالم ذكراً أو أنثى، فإن هذا المبدأ يعمل به العقلاء غير ناظرين فيه إلى الجنس المرجوع إليه من الذكورة والأنوثة، وهذا معناه قيام ارتكازهم وبنائهم على الرجوع حتى إلى الأنثى دون وجود ردع شرعي عن هذا البناء[1].

وهذا الدليل ربما يناقش من جهات:

الأولى: إن الأدلة اللفظية ليست في مقام البيان من حيث شروط الرجوع إلى أهل الذكر أو غيرهم، وإنما هي بصدد تأسيس مبدأ الرجوع إلى العالم، ومعه لا يمكن التمسّك بإطلاقها لنفي شرطيةٍ ما أو قيد مخصوص.

والجواب: إن النوع الأول من أدلة التقليد، ليس تأسيساً لمبدأ تشريعي جديد، بل هو إرشاد إلى المرتكز العقلائي العام في رجوع الجاهل إلى العالم، ومعه تتحدّد مساحته تبعاً للمرتكز المرشد إليه، وحيث أثبتنا انعقاد السيرة العقلائية على الرجوع مطلقاً، كانت دلالة النصوص متّسعةً من هذه الناحية أيضاً.

---

(١) أصل عمومية الارتكاز العقلائي مما لا يكاد يختلف فيه أحد من الفقهاء.

وبعبارةٍ أخرى، الإطلاق منعقدٌ في المرشَد إليه لا في الإرشاد، وفي المدلول عليه لا في الدلالة، وهذا كاف للتمسّك بالنصوص العامة لنفي شرطية الذكورة أو نحوها.

نعم، لن تكون الأدلة اللفظية مستقلةً حينئذٍ عن الارتكاز العقلائي، وهذا ممّا لا ضير فيه، بعد أن كان استدلالنا بمجموع النوعين من الأدلة، كما هو ظاهر.

الثانية: إن هذه الإطلاقات منصرفة إلى الرجل، لعدم معهودية تصدّي النساء لشؤون الإفتاء، ومعه لا مجال للتمسّك بها، فإن الانصراف يهدم الإطلاق، كما هو المقرّر في أصول الفقه[1].

والجواب: إنه من غير الواضح منشأ دعوى الانصراف هذه، فهل يراد ادعاء أن مثل عنوان أهل الذكر أو ما جاءت فيه ضمائر منفصلة مثل«ارجعوا إلى من...» منصرف استعمالاً للرجال، وهو ما لا يخفى ضعفه ووهنه، وعليه فالانصراف المدّعى هنا ناشئ عن كثرة الفقهاء الذكور، مما يعني أن نشوءه منطلق من كثرة الوجود لا كثرة الاستعمال، وهو غير موجب لهدم الإطلاق على ما قرر في أصول الفقه أيضاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذه المناقشة ـ إن تمّت ـ فإنّها تتمّ في الأدلّة اللفظية التي يتصوّر فيها انصراف يهدم الإطلاق، لا في مثل الارتكاز العقلائي الدائر أمره بين الوجود واليقين وعدمهما، مما يلغي فيه معنى النص الإطلاقي حتى يجري الحديث فيه عن الانصراف، كما هو واضح.

الثالثة: إن المستدلّ غفل عن العمومات العليا التي خصّصتها أدلّة شرعية التقليد نفسها، وهذه الأدلة هي عمومات ومطلقات النهي عن العمل بالظن، خرج منه الظن التقليدي (والمراد بالظن التقليدي هنا مطلق عدم العلم في مورد الرجوع إلى قول الغير)، وبقي الباقي تحت العموم، وعليه، فلو شك في مورد أنه مشمول لدليل التقليد،

---

(١) السبزواري، مهذب الأحكام ١: ٣٩؛ ومحمد حسن المرتضوي اللنكرودي، الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد ١: ٤٣٢؛ وعلي پناه الاشتهاردي، مدارك العروة ١: ١٤٧، ١٤٨؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد ١: ٤٢٣؛ ومحمد الشيرازي، الفقه ١: ٢١٩.

كما في حال الأنثى، جرى الرجوع إلى عمومات النهي عن اتّباع الظن لإثبات عدم الجواز، مما يعني عدم شرعيّة التقليد بحسب النتيجة.

وبعبارة أخرى، المحرز تخصيص أدلة التقليد لعمومات النهي في مورد الرجل، ومعه يبقى غيره تحت العمومات ولا يكون مشمولاً لأدلّة الجواز[1].

ويرد عليه: إن مفروض المستشكل وقوع الشك في أدلة التقليد ومدى دلالتها على الشمول لغير الرجل، وهو ما ينفيه المستدل بادعائه انعقاد الإطلاقات والعمومات على الشمول لغير الرجل مع عدم وجود انصراف فيها، أو قيام الارتكاز مع عدم الردع، ومعه كيف يمكن إدخال المرأة في دائرة عمومات النهي بعد التأكّد من شمول المخصّص المنفصل لها؟!

الرابعة: إنّ شرط التمسّك بالسيرة العقلائية كونها جاريةً عصر المعصومين، وهو أمرٌ غير محرزٍ في المقام، فلم تتصدّ المرأة للإفتاء في عصرهم حتى يكون سكوتهم حجةً وإمضاءً[2].

والجواب ما قرّروه في علم أصول الفقه بمباحث موسّعة نسبياً من أن العبرة في الإمضاء هو إمضاء النكتة العقلائية المرتكزة لا الواقع العملي للعقلاء، وهذا البناء الذهني العقلائي المرتكز كافٍ في إمضاء الشارع للسيرة، على ما حقّقوه مفصلاً، فالخلاف مبنائي.

وبهذا ظهر صحّة التمسّك بأدلة شرعية التقليد سيما منها الارتكاز العقلائي، نعم، هذا الدليل موقوف على عدم وجود مخصص أو مقيد للعمومات والمطلقات المجوّزة للتقليد، وكذلك على عدم وجود رادع عن السيرة والبناء العقلائي، وقد ذكر أنصار عدم جواز تقليد المرأة أدلة قالوا: إنها مخصصة أو مقيدة أو رادعة، فلابد من بحثها ليعرف ـ عبر ذلك ـ سلامة هذا الاستدلال.

---

(١) محمد المجاهد، مفاتيح الأصول: ٦١٢.

(٢) هاشم الآملي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٥: ٦٨.

الدليل الثالث: ما ذكره بعض الفقهاء المتأخّرين من التمسّك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «قلت له: إن معنا صبياً مولوداً، فكيف نصنع به؟ فقال: مُر أمّه تلقى حميدة، فتسألها كيف تصنع بصبيانها؟ فأتتها، فسألتها كيف تصنع؟ فقالت: إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه، وجرّدوه، وغسّلوه كما يجرّد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه، ثم زوروا به البيت، ومُري الجارية أن تطوف به في البيت وبين الصفا والمروة»[1].

وتقريب الاستدلال بالرواية أن الإرجاع إلى حميدة كان إرجاعاً في الحكم لا في أخذ الحديث، مضافاً إلى أن حميدة نفسها بحسب الرواية عينها، لم تنقل للمرأة حديثاً أو ترو لها رواية، بل أعطتها حكماً شرعياً، مما يدلّل على أن المقام مقام إفتاءٍ وتقليد لا مقام روايةٍ أو نقل[2].

ونوقش: الاستدلال بالرواية بأنها غير ظاهرة في الحكم والإفتاء بقدر ما هي ظاهرة في نقل الحكم وتعليمه، فلا معنى للتسرية في غير محلّها[3].

ويجاب عنه بأن نقل الحكم لا على شكل رواية هو عين الإفتاء في تلك الأيام، أفهل كان سائر الفقهاء في تلك العصور ـ أي في النصف الأول من القرن الثاني ـ يقومون في ممارساتهم الاجتهادية بأكثر من فهم النص الحرفي للمعصوم عليه السلام، ثم ينقلون ما فهموه للناس؟!

إلا أن مثل هذه الرواية قاصرة في لغتها ـ إنصافاً ـ عن إفادة جواز تقليد المرأة، ذلك أن هناك احتمالاً ـ استوقفني ـ في أن يكون مراد الإمام عليه السلام، أن تُسأل حميدة كيف تصنع هي بصبيانها، خصوصاً مع استخدام صيغة الجمع في الصبيان مع أنّ المرأة السائلة كان معها صبي واحد، لكن حميدة أجابت بصيغة الحكم دون صيغة الإخبار، وهذا معناه أن الإمام إنما أرجع إليها لتخبر ماذا تصنع هي مما عرفته عن الإمام عليه السلام، ويكون عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٨٦ ـ ٢٨٧، كتاب الحج، باب كيفية حجّ الصبيان، ح١.

(٢) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٦.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٤.

ممضياً فعلها هذا.

الدليل الرابع: التمسّك بسكوت الأئمة عليهم السلام عن إفتاء عائشة، بل عن اتفاق أهل السنّة على جواز تقليد المرأة، وقد كان الأمران ـ أي إفتاء عائشة وإجماع أهل السنة على الجواز ـ بمرأى من أهل البيت عليهم السلام ومسمع، ولم يصدر منهم شيء، ولو صدر لوصلنا شيء منه، مما يدلّ بمجموعه على الإمضاء[1].

وهذا الاستدلال كأنه مبني على ما نسب إلى السيد البروجردي من أن الفقه الإمامي بمثابة الحاشية على فقه أهل السنة، بحيث يلزم الأئمة عليهم السلام ببيان ما يخالف الحق في ذلك الفقه، فبعد افتراض إجماع الفقه السني على الجواز وسكوت الأئمة عليهم السلام يعلم رضاهم بما اتفق عليه أهل السنة.

وقد يناقش هذا الدليل من ناحيتين:

الناحية الأولى: إن الشقّ الثاني منه، وهو إجماع أهل السنّة على الجواز بمرأى من أهل البيت، يمكن التوقّف فيه، فالمعلومات التاريخية التي وصلتنا حول هذا الموضوع لا تحكي عن الموقف السنّي في تلك الحقبة بوضوح، نعم، هي تحكي عن بدايات القرن الرابع الهجري تقريباً فما بعد، وهذا يعني نهايات الغيبة الصغرى، ومن ثم لا دليل على أنّ موضوعاً من هذا القبيل كان مطروحاً على بساط البحث الجادّ في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، نعم، نُسب إلى أبي حنيفة كلام في المرأة القاضية، لكنه ـ على تقدير صدوره ـ لا يعلم أنّه بحيث كان رائجاً يستدعي تصدّي الأئمة له.

وبعبارةٍ أخرى، يحتمل أن لا يكون هذا الموضوع في تلك الحقبة مثاراً أصلاً في الوسط السنّي بشكل جادّ، أو يكون مثاراً على نطاق محدود دون أن يدخل ساحة التداول العام، والشواهد التاريخية لا تؤكّد ذلك بحجم اليقين به، وإن كان الاحتمال المعتدّ به موجوداً، ومعنى ذلك عدم إمكان التمسّك بالسكوت لإثبات الإمضاء، كما هو معلوم.

---

(١) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٧.

الناحية الثانية: إنه من غير الضروري أن يكون ردع الأئمةعليهم السلام عن خطأ ما في الثقافة الإسلامية والفقه السنّي عبر إصدار نصّ معارض لمضمون ما اتفق عليه أهل السنّة أو فعلته بعض نساء الصدر الأول، فإن هذا أحد أشكال الردع وبيان الخطأ، وثمة شكل آخر يتبلور عبر تكوين وعي متشرّعي لا يسمح بانعقاد حكم من قبيل ما اتفق عليه الفقه السنّي، بل يراه بارتكازه منافياً للشريعة، وهذا كافٍ في تحقيق الردع وبيان الحق، ومن غير البعيد أن يكون أهل البيتعليهم السلام قد استخدموا هذا السبيل عبر عشرات من النصوص التي تفيد تنحّي المرأة عن مثل هذه المجالات، مثل إمامة الجماعة، ومنصب القضاء، والشهادة، إضافة إلى ما دلّ على عدم تولّيها شيئاً، وما دلّ على ضعفها، ونقصان عقلها، وعدم مشاورتها وما شابه ذلك، فإنّ هذا الحجم الهائل من النصوص يمكنه ـ بتراكمه ـ أن يساهم في تكوين ارتكاز متشرّعي رادع بنفسه، يكون له من قوّة الردع ما قد لا يكون لنصّ صريح.

وما قلناه في هذه المناقشة بناحيتها الثانية في غاية المتانة من وجهة نظرنا، بيد أنها تفتقر إلى إثبات مفرداتها، وسوف نتعرّض لاحقاً لهذه المفردات التي قد يدّعى مساهمتها في تكوين بناء متشرعي، لنرى مدى جدوائيّتها في ذلك، بل حتى لو فرض صحّة هذه المفردات، ليس هناك ما يؤكّد وجود ردع ارتكازي متشرعي نتيجتها، ذلك أن هذه النصوص عرفتها الساحة السنّية ـ ولو بعد حقبة الحضور ـ ربما شبه ما عرفها المناخ الشيعي، والمفترض أنها لم تفعل فعلها في تكوين ردع ارتكازي في المجتمع الديني السنّي ما قد ينفي ضمانها تحقيق الردع في المجتمع الشيعي، ولا أقلّ من الشك القويّ المضعف للمناقشة.

الدليل الخامس: التمسّك بما دلّ على حجية الرواية، حيث صرّحوا فيها بعدم الفرق بين الرجل والمرأة[١]، مع ادعاء أن الملاك في باب الرواية والإفتاء واحد، والوجه في هذا الكلام أن أدلّة حجية الرواية مثل آية النفر وسؤال أهل الذكر هي بعينها أدلّة حجية

---

(١) انظر على سبيل المثال: المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ٢: ٥٠؛ ومحمد المجاهد، مفاتيح الأصول (حجري): ٣٦٩ و..

الفتوى، فكيف يمكن التمسّك بإطلاقها في الرواية لجواز رواية المرأة دون الفتوى حتى يحكم بعدم جواز تقليدها؟!»[1].

إلا أن هذا الوجه قابل للمناقشة، وذلك:

أولاً: إن أدلّة الفتوى والرواية مختلفة على بعض المباني، فآية النبأ من أهمّ الأدلة اللفظية عند كثير من الأصوليين على حجية الخبر، إلا أنه لا شأن لها بالفتوى، فلا دليل على وحدة المدرك فيهما دائماً.

ثانياً: إن بناء العقلاء وإن قام على الأخذ بالخبر والفتوى معاً، إلا أن نكتة الملاك مختلفة، فتلك من باب الظن بإصابة الواقع، وهذا من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، ومن الواضح أن الخبر يؤخذ به من باب حسيّته، أما قول أهل الخبرة فيؤخذ به من باب حدسيّته، ولعلّ وحدة الجانب الحسّي بين الرجل والمرأة يجيز الأخذ بروايتها، فيما تتدخل نكتة الحدسيّة للمنع الشرعي عنه، انطلاقاً من رؤية شرعية لعقل المرأة ورأيها أو انطلاقاً من رؤية لمستلزمات وظيفة المرجعية من الاختلاط وغيره.

وبعبارةٍ ثانية، وحدة الدليل تفيد اقتضاء الإطلاق في الفتوى والرواية، وهذا ممّا يسلّم به الجميع أن مثل السيرة العقلائية ـ على الأقل ـ شاملٌ في الموردين للرجل والمرأة، إلا أن هذا لا يمنع من ورود دليل خاص في الفتوى دونه في الرواية؛ لاختلاف خصوصيات الحسيّة والحدسيّة أو التصدّي لمنصب الإفتاء دونه في الرواية، وعليه فلم يقدّم هذا الدليل شيئاً علاوةً على ما اقتضاه الدليل الثاني المتقدّم، فتبقى دلالته موقوفةً على عدم ورود دليل مخصّص للعمومات أو رادع للسيرة.

نعم، ينفع هذا الاستدلال لردّ دعوى الانصراف إلى الرجل ـ في الجملة ـ في خصوص الفتوى، فيصلح نقداً عليهم بعدم ادعائهم الانصراف في أمر الرواية.

والمتحصّل من أدلّة شرعيّة تقليد المرأة صحّة الدليلين الأول والثاني على الأقل، لإثبات جواز تقليدها نفسها وتقليد غيرها لها، على أن يكون ذلك ـ في الثاني ـ موقوفاً

---

(١) محمد حسين الإصفهاني، الاجتهاد والتقليد: ٦٨؛ ومحمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٤.

على معرفة حال أدلّة الطرف الآخر.

نظرية بطلان تقليد المرأة أو شرطية الرجوليّة في المرجعيّة، قراءة نقدية

وجملة الوجوه المذكورة أو التي يمكن أن تذكر لتأييد هذه النظرية ما يلي:

الوجه الأول: التمسّك بالإجماع المدّعى في لسان الشهيد الثاني رحمه الله على ما جاء في عبارة الروضة[١]، إضافةً إلى القول بأنه المشهور المعروف عند الإمامية[٢]، أو المتسالم[٣].

ويناقش أولاً: إن البحث التاريخي الذي استعرضناه بداية هذه الدراسة يؤكّد عدم وجود إجماع شيعي، ولا حتى شهرة شيعية في هذا الموضوع، لا أقلّ من عدم إحرازه، فقبل الشهيد الثاني في القرن العاشر الهجري لا عين ولا أثر لهذا الموضوع في المصنّفات الفقهية والأصولية والكلاميّة، وحتى بعده لم يظهر لهذه الفكرة حضور فاعل إلا بعد صاحب العروة في القرن الرابع عشر الهجري، فأيّ مستند لدعوى الإجماع الشيعي أو الشهرة على شرطية الذكورة في المرجعية؟!

ثانياً: إن شواهد النصوص القديمة لا تخلو من تأييد نظرية الشرطية فحسب بل تعزز احتمال عدم وجودها، فعندما تذكر في المصنفات الأصولية الشيعية الرئيسية قبل القرن العاشر شروط المُفتي والمستفتي لا تذكر شرطية الذكورة إطلاقاً، رغم أن المقام

---

(١) الشيخ راضي النجفي التبريزي، تحليل العروة، بحث الاجتهاد والتقليد: ٣٩٦؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٦١٢؛ والمرتضوي اللنكرودي، الدر النضيد ١: ٤٣٠؛ وعلي پناه الاشتهاردي، مدارك العروة ١: ١٤٤.

(٢) شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١؛ وذكر اللنكرودي في كتاب الرسائل الثلاث: تسالم الكلّ على هذه الشرطية: ١١٤؛ وانظر محمد الشيرازي، الفقه ١: ٢١٧.

(٣) الإصفهاني، الاجتهاد والتقليد: ٦٨، وانظر الشيخ محمد واصف، از چه شخصى بايد تقليد كنيم؟: ٨٥، طبعة عام ١٩٦٣م؛ وقد تمسّك بالإجماع كل من: السيد السبزواري، تهذيب الأصول٢: ١٢٦؛ والميرزا هاشم الآملي على ما جاء في تقرير بحثه الذي كتبة محمد علي إسماعيل بور القمّي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار٥: ٦٧.

مقام بيان صفات المُفتي، مما يشكّل قرينة احتمالية قوية على عدم انعقاد موقف على مثل هذه الشرطية آنذاك، وإلا لبيّنوها في هذا البحث، أو أوكلوا بيانها إلى موضعٍ آخر، فهذا العلامة الحلّي يذكر في باب الأمر بالمعروف من قواعد الأحكام صفات المفتي ولا يأتي على ذكر الرجولية[1]، ومثله الشهيد الأوّل في مقدمة كتاب ذكرى الشيعة[2]، حيث ثلاثة عشر صفةً في المفتي، والأمر عينه مع المحقق الكركي في خاتمة رسالته في صلاة الجمعة[3].

بل إن ملاحظة المصادر السنيّة في بحث شروط المُفتي والمستفتي تؤكّد لنا أن البحث الشيعي جاء متناسقاً معها من حيث عدم شرطية الذكورة، فأبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ) يعقد في كتاب «اللمع في أصول الفقه» باباً لذكر صفة المُفتي والمستفتي دون إشارة إلى شرطية الذكورة، كما لا نجد في «المستصفى» للغزالي (٥٠٥هـ) «وفواتح الرحموت» في مبحث الاجتهاد والتقليد عيناً ولا أثراً لهذا الشرط، وهكذا الحال في الباب عينه من كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم الأندلسي وغيرها من مصادر الأصول السنية التي استعرضنا شطراً منها سابقاً، فإذا كان الموقف الشيعي مخالفاً كان لابد أن يظهر الفرق في هذا البحث بالذات من كتب أصول الفقه، وهو ما لم نجده إطلاقاً، كما يظهر بالمقارنة، سيّما مع تقارب تقسيمات أصول الفقه الشيعي وأبحاثه في تلك الحقبة مع أصول الفقه السنّي، كما يعرفه الباحث في تاريخ علم أصول الفقه، بحيث يشعر الإنسان أنّ أحدهما كان حاشيةً أو تعليقاً على الآخر، فراجع المصادر الأصوليّة للطرفين في القرنين الخامس والسادس الهجريّين.

ثالثاً: على تقدير انعقاد إجماع أو شهرة شيعيّة أو حتّى إسلامية على الشرطية، من المحتمل جداً كون هذا الإجماع مدركياً مستنداً إلى جملة الأدلّة التي ستَرِدُ معنا عمّا قريب، ومع احتمال المدركية، إن لم نقل بالظن بها على تقدير انعقاد الإجماع، لا يعود

---

(١) العلامة الحلي، قواعد الأحكام١: ٥٢٦.

(٢) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة١: ٤٢ـ٤٣.

(٣) المحقق الكركي، رسائل الكركي١: ١٦٧ـ١٧٠.

الإجماع حجة، كما هو الصحيح في علم أصول الفقه.

رابعاً: إن الإجماعات المنقولة غير حجّة كبروياً، فكيف بهذا الإجماع المدّعى من جانب الشهيد الثاني مع ما فيه من الوهن من ناحية:

أ ـ رصدنا للمصنّفات التي لم نجد لها ذكراً لهذا الموضوع إطلاقاً ولو بالإشارة.

ب ـ عدم تكرّر ظاهرة ادّعاء الإجماع في هذا الموضوع بعد الشهيد الثاني بمقدار معتدّ به، حتى من جانب أنصار نظرية الشرطية أنفسهم، مما يدلّ على توقّفهم ـ لا أقل ـ في تصحيح إجماع الشهيد الثاني، وإلا لما اكتفوا بالإجماع المنقول عنه نفسه كما هو ظاهر، وادّعاؤهم الإجماع على الشرطية في منصب القضاء لا يحسن الخلط بينه وبين مقامنا هنا، كما حصل مع غير واحدٍ من متأخّري المتأخّرين.

ج ـ ما قيل عن وجود ارتباك في نصّ الشهيد الثاني نفسه وتسامح، فذِكر الشهيد الثاني الإيمان والعقل والعدالة شرائط للقضاء صحيح، لكنها ليست من شروط الاجتهاد.

وهذا الإشكال الذي ينقله صاحب مفاتيح الأصول عن الشيخ علي سبط الشهيد الثاني[١] ربما يكون محلّ كلام في الرصد التاريخي، إلا أن لي وقفة سؤال مع الشهيد الثاني من ناحية ثانية، فقد ذكر بعد عدّة صفحات على نصّه المذكور عند الحديث عن قاضي التحكيم أن «استجماعه لشرائط الفتوى شرط إجماعاً، وكذا بلوغه، وعقله، وطهارة مولده، وغلبة حفظه، وعدالته، وإنما يقع الاشتباه في الباقي»[٢]، فنحن لم نفقه ما هي شرائط الفتوى؟! فهناك عدّ منها ـ إجماعاً ـ البلوغ والعقل وطهارة المولد، فكيف فصل هذه الثلاثة عن شرائط الفتوى في هذا النص؟! فإذا كان البلوغ غير شروط الفتوى لم يكن نصّه السابق مدعياً فيه الإجماع على كون البلوغ من شرائط الفتوى، بل ادعاؤه الإجماع يكون على اشتراط القضاء بالبلوغ، ولعلّه لذا احتمل صاحب الفصول أن

---

(١) محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٦١٢.

(٢) الشهيد الثاني، الروضة البهية ٣: ٦٨.

يكون مراد الشهيد الثاني من الإفتاء خصوص القضاء وإن استظهر ـ أي صاحب الفصول ـ بعد ذلك الفتوى منه[١].

وعبارة الشهيد الثاني ـ بعد جملة الملاحظات ـ لا تكاد تكون واضحةً، سيما وأن أحداً لم يتحدّث عن مثل البصر والكتابة في شرائط الفتوى قبله حسب الظاهر، ولو كان لم يكن بالمعروف والمشهور، بل إن الشهيد الثاني نفسه ذكر شروط المفتي في كتابه «منية المريد» وحصرها في الإسلام، والتكليف، والعدالة، والفقاهة، مشيراً إلى قضية شرط الأعلمية والحياة[٢]، ولو كانت الذكورة شرطاً لذكرها، وإن كانت درجة دلالة كلامه في منية المريد غير قوية لاعتبارات مقامية وسياقية، تعود إلى طبيعة الكتاب، لكنها على أيّ حال ذات درجة من الدلالة.

د ـ ثمّة نصّ فيه نحو معارضة لكلام الشهيد الثاني، يظهر منه الإجماع أو مشهوريّة عدم اشتراط الذكورة في المفتي، ويعود النص للقرن الثاني عشر الهجري، أي بعد قرنين فقط من عصر الشهيد الثاني، وصاحب النص هو المحقق محمد إسماعيل الخواجوئي المازندراني (١١٧٣هـ)؛ إذ كتب رسالةً في شرائط المفتي، نصّ فيها أنهم: «يعتبرون الذكورية والحرية في القاضي دونهما (أي المفتي والمجتهد)»[٣].

وظاهر الجمع في «يعتبرون» أنه يعود إلى الفقهاء، مما يؤكّد مشهوريّة ـ على الأقل ـ القول بعدم اشتراط الذكورة في اجتهاد المجتهد ولا في إفتائه، مما يشكّل قرينةً عكسيّةً على دعوى الإجماع من الشهيد الثاني.

هذا، وقد صرّح السيد محمد المجاهد الطباطبائي (١٢٤٢هـ) بأنّه لم يشر أحد من علماء الأصول إلى اشتراط الذكورة[٤]، رغم قوله هو نفسه بالاشتراط، كما أتى صاحب

---

(١) الإصفهاني، الفصول الغروية، حجري: ٤٢٤.

(٢) الشهيد الثاني، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد: ١٤١، ١٥٠ـ١٥١، دار المرتضى، ١٩٩٧م.

(٣) الخواجوئي، الرسائل الفقهية، رسالة في شرائط المفتي ٢: ٤٧٤، دار الكتاب الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

(٤) محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٦١٢.

الفصول على هذا البحث مقتصراً فقط على نقل كلام الشهيد الثاني، مع أنه توسّع في الشروط الأخرى للمفتي، دون أن يبت بهذا الشرط، أو يذكر أدلّةً أو بحثاً أو أقوال فيه، مما له دلالة معبّرة[١].

هـ ـ ما ذكره بعض المعاصرين من أن الشهيد الثاني نفسه في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتاب الروضة قد ذكر صفات المفتي دون أن يتعرّض لصفة الذكورة[٢]، مما يدلّ على أنّ مراده هنا صفات القاضي[٣].

والمتحصّل عدم وجود أي دليل على إجماع أو شهرة شيعيّة على شرط الذكورة، بل ربما أمكننا ادعاء الإجماع أو الشهرة على عدم الشرطية، لا أقلّ قبل القرن العاشر الهجري وفق البيانات المتقدّمة.

الوجه الثاني: التمسّك بجملة من الروايات التي ادّعي تخصيصها الإفتاء بالرجل، أو ردعها عن الرجوع إلى المرأة، بحيث تكون مفيدةً لتقييد المطلقات وتخصيص العمومات، وهذه الروايات هي:

الرواية الأولى: حسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال قال: «قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»[٤].

وتقريب الاستدلال بالرواية: أنها أحالت إلى الرجل مما يدلّ على أن الذي يمكن الرجوع إليه في التقليد والفتوى إنما هو الرجل دون المرأة، وبذلك تتقيّد المطلقات ويُردع عن المرتكزات[٥].

---

(١) راجع: الإصفهاني، الفصول الغروية، حجري: ٤٢٤.

(٢) الشهيد الثاني، الروضة البهية ٢: ٤١٨.

(٣) محمد حسن نجفي، زن ومرجعيّت، (بالفارسية) مجلة كاوشي نو در فقه، العدد١: ٥٣، عام ١٩٩٣م.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣ـ ١٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١، ح٥.

(٥) راجع: عرفانيان، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد والاحتياط والقضاء، تقرير درس السيد

إلا أن هذه الرواية يمكن مناقشتها من جهات:

الأولى: إنها واردة مورد القضاء، فتدلّ على عدم إمكان كون المرأة قاضية، والإفتاء غير القضاء، ومعه فلا يمكن تسرية الحكم من القضاء إلى الإفتاء، فتكون الرواية أجنبيةً عن مقام بحثنا[1].

وقد أجيب عن هذه المناقشة بادعاء الأولوية، فإذا كان القضاء مشروطاً فيه الذكورة، وهو مجرّد حكم بين شخصين، فإن الإفتاء أولى بهذه الشرطية بعد كونه شاملاً لعموم الناس وأكثر أثراً في حياتهم، ولا أقل من التساوي، مما يفرض تسرية الحكم من القضاء إلى الإفتاء[2].

وهذا الجواب ذو نكتة عامة، إذ يمكن عبره التمسّك بمجمل أدلة شرطية الذكورة في القاضي لإثباتها في المُفتي ومرجع التقليد، ومن ثم لا يكون منحصراً بحسنة أبي خديجة[3].

الخوئي: ٨٥؛ والراضي النجفي، تحليل العروة: ٣٩٥؛ والتنقيح، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٣؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١؛ واللنكرودي، الدر النضيد: ٤٣٠ و..

(١) الخوئي، التنقيح: ٢٢٥، وفقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد): ١٥٣، والرأي السديد: ٨٥؛ والصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٣، ١٠٦؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١ ـ ٢٨٢، ومحمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المنهاج، الاجتهاد والتقليد: ٣٤؛ والفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ٨٠؛ والآذري القمي، التحقيق في الاجتهاد والتقليد ٢: ٣٦؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد، بقلم عادل العلوي ١: ٤٢٢؛ والشيخ محمد المظفري، إيضاح الحجة ١: ٦٨؛ والسيد تقي الطباطبائي القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٣٠؛ وانظر: محمد حسين فضل الله، الندوة ١٢: ٥٤٧.

(٢) راجع: راضي النجفي التبريزي، تحليل العروة: ٣٩٦؛ واللنكرودي، الدر النضيد ١: ٤٣١؛ والميرزا جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة، الاجتهاد والتقليد والطهارة ١: ٥٩، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

(٣) ذكر الاستدلال بمطلق نصوص الذكورة في القضاء السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦١٢؛ وكذلك الاشتهاردي في مدارك العروة ١: ١٤٤، ١٤٨؛ ومحمد الشيرازي في الفقه ١: ٢١٧ـ٢١٨.

ويرد عليه أن باب القضاء ـ على ما ذكره بعض المتأخرين ـ مختلف تماماً عن باب الإفتاء، ففي مورده نزاع وغضب واضطراب، أما في الإفتاء فهناك تسليم ومعرفة وطلب، ومن الممكن جداً أن يؤخذ في المورد الأول اشتراط الذكورة؛ نظراً للحاجة إلى عدم العاطفة أو الاضطراب أو الإحساس، على خلاف موارد الإفتاء، إذ لا أثر لهذه القضايا فيها، فهذا الفارق يصلح لإثارة احتمال جادّ في الفرق يمنع عن تسرية الحكم أو إثبات الأولوية[١].

إلا أن هذا الإيراد ـ على صحّته ـ غير تام من الجهات جميعها، ذلك أن حالة الغضب والنـزاع المذكورين يواجههما القاضي في الحالات المتعارفة، ولعلّ بالإمكان تجنيب القاضي التورّط في فورة غضب المتنازعين بما قد يؤدّي إلى اضطرابه نفسه بتحويل القضية إليه مدوّنةً دون أن يلتقي أطراف النـزاع ضمن نظام إداري يمكن تحقيقه هذا من جهة، ومن جهة أخرى من غير المعلوم أن الحالات العاطفية بعيدة عن عمل الإفتاء سيما في القضايا الحسّاسة في الاجتماع البشري التي يواجهها الفقيه كل عصر، فتصوّر العملية الاجتهادية عملية سكونية تصوّر كلاسيكي ينسجم مع نمط واحد من أنماط الممارسة الاجتهادية، وفهم واحد لها، وهو نمط غير معلوم صوابه أو على الأقل الانحصار به، ومن ثم يكون احتمال التأثيرات النفسية في الفقيه وارداً أيضاً، وإذا كان هذا الاحتمال أضعف قدراً منه في باب القضاء فإن خطورة المحتمل وشموليته ـ كما بيّنه المستدل ـ قد تجبر ضعف الاحتمال وتخلق توازناً وتساوياً بين موردي القضاء والإفتاء.

والمتحصّل أننّا غير قادرين على الجزم بتسرية الحكم ولا بعدم تسريته بعد هذا النقض والإبرام، وهذا كاف في ردّ الاستدلال بالرواية المذكورة.

الثانية: ما أفاده السيد الخوئي وغيره من أن عنوان الرجل الذي أخذ في لسان الرواية إنما جاء على ما هو الغالب آنذاك في القضاء، إذ الرواية جاءت لبيان القاضي الشرعي مقابل قضاة الجور الذين كانوا آنذاك، وأغلبهم من الرجال، وهذا معناه أن

---

(١) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٣، ١٠٦.

عنوان الرجل ليس عنواناً تعبدياً بل غالبياً، وفي مثله لا يكون احترازياً لنفي غيره كما هو معروف[١].

وإن شئت بيان المناقشة من ناحية أخرى أمكن القول ـ كما ذكره آية الله الصدر ـ بأن عنوان الرجل إنما أتي به على نحو المثالية لمطلق القاضي لا على نحو الموضوعية النافية لغيره، وهذا معناه أن الرواية لا تريد أخذ قيد الرجولة في القضاء نفسه فضلاً عن الإفتاء[٢].

ولمزيد من تطوير هذا الكلام يمكن الاستعانة بصياغة العلامة شمس الدين حيث اعتبر أن كثيراً من تكاليف الكتاب والسنة قد وردت بصيغة المذكّر مع شمولها للأنثى بالاتفاق[٣].

وهذه المناقشة متينة، فإن مبدأ الموضوعية في العناوين المأخوذة في ألسنة الأدلّة يمكن الخروج عنه عند وجود قرينة، وهي متوفّرة هنا، بالبيانات المبرزة آنفاً، ولا أقلّ من أنّ شدّة احتمال الطريقيّة في العنوان تمنع عن حمله على الموضوعية، فإنّ أصالة الموضوعية في العناوين المأخوذة في ألسنة الأدلّة ليست سوى بالظهور والتباني العقلائي في باب المحاورات، فإذا شككنا ـ وهو كذلك هنا إن لم نقل بالاطمئنان ـ في إرادة العنوان على نحو الموضوعية شكّاً معتدّاً به عند العقلاء، فلا يُحرز انعقاد السيرة العقلائية على العمل بأصالة الموضوعية، فينقلب الدليل مجملاً يؤخذ فيه بالقدر المتيقن إن كان، وهو هنا الرجل، دون أن ينفي غيره، أي المرأة، وهو المطلوب.

نعم، الصيغة التي ذكرها العلامة شمس الدين يمكن تسجيل ملاحظة عليها من

---

(١) الخوئي، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: ٨٥؛ والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٥؛ وفقه الشيعة: ١٥٣؛ ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٣؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١؛ والمظفري، إيضاح الحجة ١: ٦٨؛ ومحمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المفتي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٥ـ٦: ١٥٩.

(٢) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٣، ١٠٦؛ والمظفري، إيضاح الحجة ١: ٦٨.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١.

ناحيتين:

أ ـ إن النصوص التي ذكر أنها جاءت بخطاب المذكّر، وعمّمها علماء المسلمين لغير الرجل، نصوصٌ غير خاصة بالرجل، بل عامّة له ولغيره، غايته أنها جاءت بصيغة المذكّر على سبيل التغليب، مثل: الذين آمنوا، المؤمنون، المسلمون و..، وهذا ما يختلف عن مثل المقام، حيث استخدمت عبارة أو كلمة لا يصحّ التغليب فيها بمعناه المصطلح في علوم اللغة، وهي الرجل، ومثل هذا الاستخدام مختلف تماماً عن استخدام مفهوم المؤمن الشامل بمضمونه الدلالي للرجل والمرأة، والمختصّ بصيغته اللغوية بالرجل؛ للتغليب المعروف في لغة العرب، فعنوان الرجل لا يمكن أن يشمل المرأة بالتغليب على خلاف عنوان المؤمن.

ب ـ قد يقال: إن الخطابات المذكّرة الواردة في الكتاب والسنّة خاصّة بالرجل من حيث ذاتها، وأن تعميمها لغيره إنما جاء من دليل خارجي هو قاعدة اشتراك الأحكام بين الذكور والإناث، وهذا المبنى وإن رفضناه، إلا أن تبنّيه لفقيهٍ هنا من شأنه أن يغيّر الرؤية، ذلك أن هذه القاعدة قد لا يُحرز جريانها في مثل الموارد المشكوكة من حيث بنية النص ودلالته، كالذي نحن فيه، إذ ربما لا إطلاق لها يرجع إليه، وإنّما كانت أدلّتها العمدة من نوع الأدلّة اللبيّة كالإجماع والضرورة[1].

ووفقاً لذلك كلّه، فإصرار بعض العلماء على موضوعيّة عنوان الرجل في غير أفهل يصرّون على ذلك لو جاء سؤال عن رجل نجّس يده كيف يطهّرها؟ ويحكمون

---

(١) أقيمت على قاعدة الاشتراك أدلّةٌ عديدة، لفظية وغيرها، لكن قد يكون خلف تمام الأدلّة دليل الإجماع والارتكاز، ذلك أن الروايات التي ذكرت دليلاً هناك مجال للنقاش فيها، أو في بعضها على الأقل، أو النقاش في شمولها للتعميم بلحاظ الذكر والأنثى، إذ ظاهرها التعميم بلحاظ الحضور عصر النبي وبعده، فإنّ هذا هو مهمّ البحث فيها، وكذا التعميم بلحاظ السائل وغيره، فلتراجع المصادر الواردة في القواعد الفقهية مثل: البجنوردي، القواعد الفقهية٢: ٥٣ـ ٧٦، نشر الهادي، قم، والمصطفوي، مائة قاعدة فقهية: ٤٣ـ٤٥.

(٢) راجع مثلاً: السيد نور الدين شريعتمدار الجزائري، النور المبين في شرح التحرير ومنهاج الصالحين،الاجتهاد والتقليد: ١١٨ـ١١٩.

باختصاصه بالرجل، مع أن العديد من الروايات جاءت على هذه الطريقة، فراجع مصادر الحديث لتتأكّد كم مرّة استخدم عنوان الرجل وتمّ تسرية الحكم إلى غيره.

هذا، وقد أجاب بعض المعاصرين عن إشكال الغالبية بأنه إنما يمنع الأخذ بالإطلاق عندما يكون إطلاق في البين يعمّ مورد القيد وعدمه، أما هنا فلا يوجد إطلاق في أدلّة القضاء[1].

وهذا كلام صحيح لو أردنا جعل المدرك في تقليد المرأة حسنةَ أبي خديجة، نعم، فهي لا تصلح أن تعمّم، إلا أننا لا نريد جعل الحسنة المذكورة مدركاً لعدم الاشتراط بقدر ما نريد إبطال جعلها مدركاً للاشتراط، كما يظهر ممّن ناقشها عادةً.

الثالثة: إنّ التمسّك بهذه الرواية إنما يقوم على مفهوم اللقب أو الوصف، وهما غير ثابتين في الأصول، كقاعدة عامة، ومع التنـزل عن ذلك ولو بتبنّي مفهوم السالبة الجزئية الذي ذهب إليه أمثال السيد الخوئي في بحث المفاهيم من أصول الفقه[2]، أو القول بكونه في مقام البيان من حيث القيود بتفاصيلها، يمكن القول بأن مثل رواية أو روايتين لا يصلحان ردعاً عن بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم دون تمييز بين الرجل والمرأة، مع غض النظر عن الروايات الأخرى التي أشرنا إلى تكوينها بناءً متشرعياً رادعاً كما ستأتي مناقشتها.

وبعبارة أخرى، ربما تصلح رواية أو روايات بهذه الدرجة من الدلالة في تخصيص عمومات لفظية كعمومات التقليد، إلا أنّها لا تصلح ـ لوحدها ـ رادعاً عن ارتكاز عقلائي راسخ في رجوع الجاهل إلى العالم دون تمييز في جنسيته، تماماً كما لا تصلح رواية أو روايتان بهذه الدلالة في الردع عن حجية الظهور المؤسّسة عقلائياً والراسخة في حياة العقلاء، اللهم إلا إذا قيل بإمكان ذلك بعد أن كانت الرواية لا تريد الردع عن هذا الارتكاز مطلقاً، بل تحديد دائرته بغير الفتوى والقضاء.

---

(١) جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة ١: ٥٨.

(٢) راجع له: محاضرات في أصول الفقه، بقلم محمد إسحاق الفياض ٥: ١٣٠ـ١٣٢.

الرواية الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخفّ بحكم الله وعليه ردّ»[1]، ومثل هذه المقبولة الخبر المعروف: «أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ..»[2].

وقد نوقشت هذه الرواية بما نوقشت به سابقتها، ويجري الكلام فيها كما جرى فيها تماماً[3]، مضافاً إلى مناقشات خاصّة بها وهي:

المناقشة الأولى: إن جملة «من كان منكم» لا تدلّ على الرجل، إذ هذا التعبير يشمل الذكر والأنثى[4]، والتذكير فيه تغليبي، كما هو المتعارف في اللغة العربية، وفي ألسنة التشريعات الواردة في الكتاب والسنة، ومعه لا مجال لتوهّم الاختصاص بالرجل.

وقد ردّ هذه المناقشة المرعشي النجفي (١٤١١هـ) بأنها قد تتمّ في كلمة «من»، أما كلمة «منكم» فهي ظاهرة في الرجولية[5].

إلا أنّ هذا الردّ لا يرد على البيان الذي ذكرناه للمناقشة من التغليب، واستعمال مثل «منكم» في النصوص الدينية في الأعم الحاكي عن الجماعة بقطع النظر عن الجنس لا يكاد يحصى، ومعه لا يحصل ظهور دالّ في الاختصاص بالرجل لمن راجع مجمل نصوص الكتاب والسنّة، نعم قد لا يحصل منها ظهور في الأعمّ، وهذا ليس بضائر بعد

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٧، كتاب القضاء، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى: ح١.

(٢) تمسّك به الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة: ٨١.

(٣) راجع المصادر السابقة حول الحديث عن خبر أبي خديجة.

(٤) الخوئي، التنقيح، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٦؛ والفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة: ٨٠؛ والجزائري، النور المبين: ١١٩.

(٥) المرعشي النجفي، القول الرشيد ١: ٤٢٣.

أن كان المطلوب إثبات عدم كون المقبولة دليلاً للشرطية، لا كونها دليلاً لعدمها.

المناقشة الثانية: ما أفاده السيد الخوئي أيضاً وغيره من أن الرواية ضعيفة السند بابن حنظلة نفسه، إذ لم يرد فيه توثيق في المصادر الرجالية، والرواية الواردة في توثيقه ثمّة في سندها يزيد بن خليفة، وهو غير موثّق إلا على مبنى توثيق من يروي عنه أحد المشايخ الثلاثة ونحو ذلك، والمبنى مرفوض في علم الرجال(١).

أما القول بعمل الأصحاب بالرواية ولهذا سمّيت بالمقبولة وهو يجبر ضعفها السندي، فقد اختلفت كلمات الخوئي فيه بين كتبه، ففي بعضها أقرّ بذلك ورآه موجباً لإمكان الأخذ بها، فيما رفض ذلك في بعض كتبه الأخرى(٢).

المناقشة الثالثة: إن كلام الإمام عليه السلام في المقبولة إنما جاء بحسب فرض السائل وكلامه لا ابتداءً منه، ومعه فلا دلالة فيها على الاشتراط(٣).

ويجاب: إن السائل قد سأل أولاً عمّن رجع إلى السلطان لحلّ مشكله القضائي، فنهاه الإمام عليه السلام، ثم سأله : فكيف يصنعان؟ فأجاب بجملة الشاهد، فلم يقع فرض في كلام السائل، بل طلب بيان ما يجب فعله كقاعدة عامة، فيكون التذكير في لسان الإمام ابتدائياً لا تابعاً لكلام السائل.

الرواية الثالثة(٤): خبر عامر بن عبد الله بن جذاعة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن امرأتي تقول بقول زرارة ومحمد بن مسلم في الاستطاعة وترى رأيهما؟ فقال: ما للنساء وللرأي والقول لها، إنهما ليسا بشيء في ولاية، قال: فجئت إلى امرأتي فحدثتها، فرجعت

---

(١) الخوئي، التنقيح: ٢٢٦؛ وانظر: المظفري، إيضاح الحجة ١: ٦٨، وحول ابن حنظلة في المصادر الرجالية والدرائية راجع: الشيخ حسن ، منتقى الجمان١: ١٩؛ والتفرشي، نقد الرجال٣: ٣٥٣؛ والبروجردي، طرائف المقال١: ٥٤٤؛ والخوئي، معجم رجال الحديث١٤: ٣١ـ ٣٤ و..

(٢) الخوئي، مصباح الأصول ٣: ٤٠٩ـ٤١٠، حيث ذهب هناك إلى الأخذ بها لتلقي الأصحاب لها، فيما رفض سندها وكذلك عَمَل الأصحاب بها في التنقيح، مباحث الاجتهاد والتقليد: ١٤٣ـ١٤٤.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١.

(٤) أفردنا هذه الرواية بالذكر، نظر لأخذها ـ منفردةً ـ دليلاً مستقلاً لدى بعض الفقهاء.

عن ذلك القول»[١].

وتقريب الاستدلال بالرواية ظهورها في عدم اعتبار رأي المرأة، مما يعني أنها ليست أهلاً للفتوى[٢].

ويناقش أولاً: بضعف الرواية سنداً[٣].

وهذه المناقشة في محلّها، ففي سندها عامر بن عبد الله بن جذاعة الذي لا سبيل لتوثيقه إلا على مبنى كامل الزيارات، وليس بثابت، مع أنه من مشايخه غير المباشرين[٤]، ولعلّه لهذا لم يوثقه ـ مثلاً ـ السيد تقي القمي المعاصر[٥].

هذا مضافاً إلى أنّ في الرواية طعناً بزرارة ومحمد بن مسلم، ممّا يدخلها في سياق التعارض مع روايات كثيرة أخرى مادحة، ويضعّف من قوّتها السنديّة.

وثانياً: إن مسألة الاستطاعة إنما تدور في أصول الدين التي لا يجوز الاعتماد فيها على التقليد، بل لابد من البرهان، وإلا لزم عدم اعتدادها في الفروع حتى بالنسبة لعمل نفسها، وهو معلوم البطلان[٦].

إلا أن هذه المناقشة في غير محلّها، وذلك أن محلّ الشاهد في الرواية هو البون الشاسع الذي يعقده الإمام عليه السلام بين النساء والرأي كأنه يسخر منهنّ، ويراهنّ دون هذا الشأن، ومعه لا فرق في موضوع البحث بين كون الأمر اعتقادياً أو فرعياً، إذ لو كانت القضية قضية عدم جواز التقليد لما صح له عليه السلام ذكر ما قال، بل كان لابد له من الإشارة إلى عدم الحقّ لها في الأخذ بقول زرارة ومحمد بن مسلم، بل عليها النظر أو اتخاذ وسيلة

---

(١) الطوسي، اختيار معرفة الرجال للكشي ١: ٣٩٣، طبع مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٢؛ واللنكرودي، الدر النضيد ١: ٤٣٤؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد ١: ٤٢٥.

(٣) شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٢.

(٤) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٠: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٥) تقي القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٣٠.

(٦) شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٢.

أخرى، فلسان الرواية يدفع ما قيل في هذه المناقشة.

الرواية الرابعة و... جملة النصوص الدالّة على أن المرأة ناقصة العقل، وأنها عيّ وعورة، وأن الشارع لا يراها في الرأي كالرجل، وما جاء في باب الشهادة من علّة عدم الأخذ ـ أحياناً ـ بشهادتها منفردةً وما شابه ذلك، من عدم مشاورتها أو مع مخالفتها وما شابه ذلك، من مثل عدم تصدّيها للنبوة أو الإمامة[١]، وعدم معهودية تولية المعصومين لها في شيء، حتى مع وجود عالمات و...، فإن جملة هذه النصوص تكوّن وعياً رادعاً عن بلوغها مكانة المرجعية ومنصب الإفتاء[٢].

ونذكر هنا مهمّ هذه الروايات على الشكل التالي:

الرواية الأولى: عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنما المرأة لعبة، من اتخذها فلا يضيعها»[٣].

الرواية الثانية: في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: «يا علي! ليس على النساء جمعة... ولا تولّي القضاء، ولا تستشار، و...»[٤].

الرواية الثالثة: عن علي عليه السلام في النهج: «يأتي على الناس زمان لا يقرب فيه إلا الماحل... فعند ذلك يكون السلطان بمشورة النساء وإمارة الصبيان...»[٥].

الرواية الرابعة: عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في رسالته إلى الحسن عليه السلام: «إياك

---

(١) ذكر الاشتهاردي المعاصر لتأييد قوله: أنه لم ترد أي رواية في كون الزهراء عليها السلام حجّة على الخلق، مع علوّ مقامها، فراجع له: مدارك العروة ١: ١٤٦.

(٢) السيد المجاهد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٦١٣؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ١: ٤٠؛ والراضي النجفي تحليل العروة: ٣٩٦؛ ومحمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): ٣٥؛ والمرتضوي اللنكرودي، الدر النضيد ١: ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٣٥؛ وعلي پناه الاشتهاردي، مدارك العروة ١: ١٤٥؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد ١: ٤٢٥ـ٤٢٦؛ ومحمد الشيرازي، الفقه ١: ٢١٧، ٢١٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٧، مقدمات النكاح، باب ٨٦، ح٢.

(٤) المصدر نفسه: ٢١٢، باب ١١٧، ح٦.

(٥) نهج البلاغة ٤: ٢٣، تحقيق محمد عبده.

ومشاورة النساء، فإن رأيهن إلى الأفن، وعزمهن إلى الوهن...»[١].

الرواية الخامسة: عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «... ولا تهيجوا امرأة بأذى، وإن شتمن أعراضكم، وسببن أمراءكم وصلحاءكم، فإنهنّ ضعاف القوى، والأنفس، والعقول...»[٢].

الرواية السادسة: وعن علي عليه السلام: «معاشر الناس! إن النساء نواقص الإيمان، نواقص العقول، ونواقص الحظوظ... وأما نقصان عقولهنّ فشهادة الامرأتين منهنّ كشهادة الرجل الواحد...»[٣].

الرواية السابعة: عنه عليه السلام أنه قال: «النساء عيّ وعورة، فاستروا العورة بالبيوت، واستروا العيّ بالسكوت»[٤].

وهذه المجموعة من النصوص التي اعتبرها السيد **محمد سعيد الطباطبائي الحكيم** عمدة الدليل على عدم تقليد المرأة[٥] قابلة للمناقشة من جهات عديدة جداً، مما قد يستدعي الإطالة في البحث، إلا أننا نكتفي بالإشارة إلى نقاط:

النقطة الأولى: إن هذه الروايات بأجمعها ضعيفة السند إما بالإرسال، كما فيما ورد منها في نهج البلاغة، وإما بجهالة بعض الرواة أو ضعف بعض الطرق، فلم يصحّ منها ـ عند التحقيق ـ أي رواية إلا ما سنورده.

و بيان ذلك:

أ ـ أن ما دل من النصوص على نقصان عقل المرأة، أو ضعف عقلها، ضعيف، فخبر مالك بن أعين (الرواية الخامسة المتقدمة) ضعيفة السند بالإرسال جداً، وفق ما جاء في

---

(١) الكليني، الكافي ٥: ٣٣٨ و٥١٧؛ ونهج البلاغة ٣:٥٦؛ والحرّاني، تحف العقول: ٨٦؛ والشريف الرضي، خصائص الأئمة: ١١٧؛ ووسائل الشيعة ٢٠: ٦٥، ١٨٢؛ والنوري، مستدرك الوسائل ٨: ٣٤٨، و ١٤: ١٨٣؛ والكراجكي، كنز الفوائد: ١٧٧ و..

(٢) الكليني، الكافي ٥: ٣٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٣٤٤، وانظر المسترشد، ابن جرير الطبري: ٤١٨ و..

(٤) وسائل الشيعة ٢٠: ٦٦، النكاح ومقدماته، باب ٢٤، ح ٤ و٦.

(٥) محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المنهاج، مصدر سابق: ٣٥.

الكافي، وكذلك الحال في الرواية السادسة، إذ قد ذكرت في نهج البلاغة ووسائل الشيعة وغيرهما مرسلةً.

ب ـ وأما ما دلّ على النهي عن مشاورة النساء، أو المشاورة والمخالفة، فوصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام ضعيفة السند بحماد بن عمرو وأنس بن محمد فهما مجهولان[١]، لا فرق في ذلك ما جاء في وسائل الشيعة أو من لا يحضره الفقيه أو الخصال، وأما رواية النهج (الرواية الثالثة) فهي ضعيفة السند بالإرسال، وأما وصية الإمام علي عليه السلام لولده الحسن عليه السلام (أو لولده محمد بن الحنفية وفق بعض الروايات) فلها أكثر من سند، أحدها ضعيف بالإرسال بعد أبي عبد الله الأشعري، وثانيها ضعيف بالإرسال بعد العاصمي، أما ثالثها فضعيف ـ لا أقل ـ بجهالة علي بن عبدك بل إهماله حسب الظاهر[٢]، أما رابعها فهو سند نهج البلاغة المرسل، وكذا الحال في سند الحراني في تحف العقول، حيث يبتلي بالإرسال، وخبر أبي عبد الله البرقي فهو مرفوع، وخبر يعقوب بن يزيد فهو مرسل، وخبر عمرو بن عثمان فهو مرسل، وخبر جابر وهو ضعيف ـ لا أقل ـ بعمرو بن شمر الضعيف جداً..[٣]، وهكذا خبر إسحاق بن عمار للرفع، وخبر يعقوب بن يزيد للإرسال والرفع، وخبر الواسطي للرفع، وخبر عمرو بن عثمان للإرسال وجهالة بعض الرواة بل ضعفهم[٤].

---

(١) راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ٤: ١٥١، و٧: ٢٣٥.

(٢) المصدر نفسه ١٣: ٨٢.

(٣) انظر: رجال النجاشي: ١٢٨، ٢٨٧؛ والعلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٩٤؛ ٣٧٨؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ١١٦ ـ ١١٧ و..

(٤) انظر أكثر هذه الروايات في وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٧ – ١٨٣؛ وانظر ما جاء بمضمون بعضها في فيض القدير للمناوي ٤: ٣٤٧، وإن ذكر أنّ خبر شاوروهن وخالفوهنّ مشهور لا أصل له، وكشف الخفاء للعجلوني ٢: ٣، ٣٧؛ وتهذيب الكمال للمزي ٦: ٤٥؛ ومسند أحمد بن حنبل ٢: ٦٦؛ وصحيح مسلم ١: ٦١؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١٣٢٧؛ وسنن أبي داوود ٢: ٤٠٨؛ والسنن الكبرى للبيهقي ١٠: ١٤٨، ١٥١؛ وكنز العمّال للهندي ١٦: ٣٨٦؛ وتفسير ابن كثير ١: ٣٤٣؛ والروايات في المصادر السنية حالها سنداً ودلالةً حال الروايات الشيعية، بل في كثير منها حصر

ج ـ أما رواية العيّ والسكوت فهي ضعيفة بإرسال الصدوق من جهة أحد سنديها، وإرسال الطوسي في الأمالي من جهة سندها الآخر، إضافةً إلى جهالة أبي المفضل على تقدير كونه الخراساني، وتضعيفه على تقدير كونه الشيباني[1]، نعم هناك رواية معتبرة السند تبيّن أن المرأة عورة، لكن هذا لا علاقة له بضعف الرأي و..

نعم، الرواية الأولى عن السكوني معتبرة السند على المعروف.

وهكذا الرواية التي يرويها الكليني عن الصادقعليه السلام قال: «ذكر رسول اللهصلى الله عليه وآله النساء، فقال: **اعصوهن في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر، وتعوّذوا بالله من شرارهن، وكونوا من خيارهنّ على حذر**»[2].

النقطة الثانية: إن هناك نكتة ـ يجدر ملاحظتها في هذه الطائفة من الروايات ـ وهي نكتة تضعف درجة الوثوق بها، وحيث كان الثابت عندنا حجية الخبر الموثوق لا الثقة كان من الضروري رصد درجة الوثوق هنا.

والنكتة التي نثيرها في المقام أن رواة هذه النصوص هم من الرجال، والرجال ـ سيما في الثقافة القديمة ـ لهم مصلحة كبيرة في إثارة هذا النوع من النصوص، وعليه فاحتمال وضعها من جانب الرواة يغدو أكبر قياساً بالموضوعات الأخرى، مما يصعّب درجة الوثوق بها مع كثرتها، سيما بعد افتراض ضعفها السندي، وهذه النكتة كبروية هامة، تساعد على إضعاف قوّة الضخّ الاحتمالي في الروايات نتيجة كثرتها.

ويضاف إلى ذلك ـ بعد الضعف السندي للروايات ـ أنّ الملفت في هذا النوع من النصوص وروده بكثرة عن أمير المؤمنين عليعليه السلام، وقد أدّى ذلك إلى ظهور تفسير

نقص العقل بمسألة الشهادة في القضاء، وهو ما يفتح المجال أكثر للجدل بما لا نطيل فيه فعلاً، والملحوظ أن كثرة المصادر السنية لا تدل على كثرة الأسانيد، بل أكثرها ينقل عن بعضه.

(١) أمّا الخراساني فراجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٣: ٦٤، وأمّا الشيباني، فراجع: رجال النجاشي: ٣٩٦؛ والعلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٤٠٣؛ والبروجردي، طرائف المقال ١: ١٤٠ و..

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ١٧٩، مقدمات النكاح، باب ٩٤، ح١، وهناك روايات أخرى بمضمونها بعضها ضعيف السند بالإرسال كخبر الحسين بن المختار، وكذا خبر المطلب بن زياد، وخبر عمرو بن عثمان.

لدى بعضهم في كون المراد من المرأة هنا، عائشة زوج النبي ﷺ، فتكون الروايات إرشاداً إلى امرأة بعينها لا مطلق المرأة، ونحن لا نريد ترجيح هذا الفرض فعلاً، بقدر ما نريد القول بأن هناك احتمالاً آخر أيضاً في أن تكون الروايات ـ وهي ضعيفة ـ من جعل بعض الشيعة ضدّ عائشة، بمعنى أنهم ينسبون هذا الكلام إلى عليعليه السلام في مطلق المرأة استطراقاً لتضعيف عائشة، وظهور هذا الاحتمال المعزّز بكثرة الروايات عن عليعليه السلام وإن لم يقم عليه دليل، غير أنّه ـ ما دام منطقياً وتقتضيه طبيعة الأشياء ـ يضعّف ـ كما قلنا ـ من قوّة الضخّ الاحتمالي في النصوص، فيمنعها ـ إلى جانب الضعف السندي ـ عن تحصيل الوثوق رغم بعض الكثرة النسبية فيها.

النقطة الثالثة: إن الرواية الصحيحة للكليني المشار إليها في هذا المقام لا دلالة لها على ما نحن فيه أصلاً، فإن الظاهر منها، لا أقلّ من عدم الظهور في غيره، حالة العلاقة الزوجية، فإن المنصرف إلى الذهن من سماع هذا النصّ هو تلك الصورة، ومن غير البعيد وجود خصوصية هناك تختلف تمام الاختلاف عن الرجوع إلى متخصّص في العلوم المختلفة إذا كان امرأة، ومثل هذه الرواية في الظهور في الدائرة الأسرية جملة من الروايات الأخرى.

وعلى المنوال نفسه، مثل خبر السكوني الصحيح السند على المعروف وغيره ممّا صحّ سنده، إذ إنّ التعبير بجملة: من اتخذها، شاهد واضح على أنّ المراد الحديث عن العلاقة الزوجية أو الفردية بين الرجل والمرأة، لا العلاقات العلمية أو غيرها، مما لا يصدق معه تعبير: اتخذها، وهذا ما يسلّط الضوء على كلمة: لعبة، الواردة في الرواية نفسها، ولهذا وجدنا الحرّ العاملي يدرج هذه الرواية في أبواب النكاح تحت عنوان استحباب إكرام الزوجة[1].

النقطة الرابعة: إننا لم نفقه ماذا يريد المستدلّ بالضبط أن يعطينا باستدلاله هذا؟!

أ ـ هل يريد إثبات كبرى عدم كونها كالرجل في الرأي، بمعنى أنّ كلّ رجلٍ أعلم

---

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٧.

من كلّ امرأةٍ دائماً، فهذا لا يدلّ على منع تقليدها إلا على القول بلزوم تقليد الأعلم، وربما لا نقول به، فيكون الاستدلال أخصّ من المدعى، علاوة على أنه لا يثبت المنع عن تقليدها لو لم يتصدّ الرجل للاجتهاد أصلاً، فضلاً عن اليقين خارجاً ببطلان هذا التعميم.

ب ـ أم يريد أن يثبت عدم جواز الرجوع إليها في القضايا العلمية، مما لازمه عدم الرجوع إلى النساء في كل قضية علمية، إذ لا معنى لتجزئة الدليل بلحاظ القضايا الفقهية والقضايا الطبية والاقتصادية وغيرها، بعد أن لم يكن فيه أي مؤشر على التحديد في القضايا الفقهية أو الدينية، أفهل يقال بعدم جواز الرجوع إلى الطبيبة مع وجود الرجل لاحتمال الضرر المأمورِين عقلاً بدفعه؟! وأمثال ذلك من الفروض التي تلزم على تقدير الأخذ بالقاعدة المقرّرة في كلام هذا الفقيه وغيره، الأمر الذي يجعل الأدلّة الأخرى مخصّصة لهذا الدليل، ما قد يلزم منه تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً.

ج ـ ثم هل يريد جعل ذلك أمراً تعبّدياً أم حكاية واقعية؟ مع أن التعبدية بعيدة عن لسان هذه الأدلة المسوقة في قضايا خبرية واضحة، وعليه، فإن أريد تأكيد حقيقة غالبية في النساء، فلا يعني ذلك عدم جواز تقليد المرأة بعد شهادة أهل الخبرة والفقهاء بأعلميّتها مثلاً، فإن هذه الروايات لا تكون صادقةً في هذا المورد مع خروج هذه المرأة باليقين عن الطابع الغالبي في النساء، وهو مفروض مسألتنا، وأما إن أريد بيان موجبة كليّة بمعنى أنّ النساء كلّهنّ لا يفقهن ولا علم لهنّ ولا وعي ولا ذكاء و.. فهو ما نقطع ببطلانه، مما يشكّل قرينة من الخارج والعيان على عدم الصدور عن المعصوم عليه السلام أو لا أقلّ من ردّ علم الرواية إلى أهلها.

د ـ وقد يقال: إنّ الحالة الغالبة هي الموجبة لاتخاذ حكم عام حذراً من التورّط في اتّباع غير المؤهّلة، وهذا الاحتمال لا بأس به، لكنّه يواجه مناقشة، وهي أنه إذا كان نظر الإمام عليه السلام من التحفّظ عن الرجوع إلى المرأة حالتها الغالبة (المتخلّفة) فإننا نسأل هل ما زال الوضع على ما كان عليه في عصر الحضور؟ ألم يحدث تطوّر أو تغيّر في الحالة الغالبة، يمنعنا على الأقل من التمسّك بإطلاق النصوص، ما دمنا نفسّره بالرعاية

والحذر من التورّط نظراً لحالة غالبة متخلّفة؟!

وبعبارةٍ أخرى، نحن لا نريد هنا إثبات تاريخيّة تلك النصوص، بقدر ما نريد إثبات أن التعميم فيها، مع وجود نساء كفوءات عالمات، إنّما جاء ـ وفق الافتراض الذي نعالجه ـ حذراً من التورّط في الحالة الغالبة أو عيّنةٍ منها، ومعه ألا يؤدّي ذلك إلى شلّ الإطلاق عند تغيّر الحالة الغالبة على وضع المرأة؟ فإذا كانت جملة «ما للنساء والرأي»، قد أطلقت باعتبار الحالة الغالبة لتمنعنا عن الرجوع حتى إلى العالمة الفاهمة واقعاً من النساء، فإنّ هذه الجملة عينها سوف يُشلّ إطلاقها حينما تصبح الحالة الغالبة على العكس تماماً، وإلا كان خُلْف فرض كون التعميم احتياطياً بلحاظ الحالة الغالبة، كما هو واضح.

النقطة الخامسة: إن عدم معهودية تولّي المرأة النبوّة أو الإمامة أو نحو ذلك، لا يفيد في المقام شيئاً، إذ لعلّ لهذين المقامين خصوصية مميزة، تضاعف من حجم الشروط فيهما، وهو أمر محتمل جداً، سيما بعد اصطباغهما بطابع غيبي، فتسرية الحكم من النبوّة و.. إلى ما هو دونها عمل يقع على النقيض من قياس الأولوية، فلاحظ.

هذا، مضافاً إلى أنّ منصب النبوة أو الإمامة يختلف تماماً عن الإفتاء، ففي النبوّة ما هو أزيد من نقل فتوى أو حكم، بل فيها ولاية وتغيير وما شابه ذلك، على خلاف الحال في الإفتاء المتمحّض لعرض نظريات علمية بحتة لا غير، مما لا علاقة له بولاية أو عمل ميداني، كما سنشير إليه قريباً.

النقطة السادسة: إن عدم معهودية تولية النبيﷺ والأئمةعليهم السلام لواحدةٍ من النساء أمرٌ لا يصحّ دليلاً في المقام، والسبب في ذلك ظاهرة الأميّة النسوية الواسعة النطاق في مجتمع المسلمين، مما يجعل المرأة العالمة بمثابة الأمر النادر الذي إن لم يُرجِع إليه المعصوم لا يكون ذلك منه إلا لندرة الابتلاء، وهذا معناه أنّ عدم الإرجاع قد يكون لندرة المرأة العالمة، مع الاعتراف بمبدأ وجودها، إضافةً إلى عدم الحاجة إلى هذا الإرجاع، أو اعتماداً على مقتضى السيرة العقلائية الحاكمة بالرجوع للعالم، ذكراً كان أو أنثى، وعدم توليتها القضاء أو غيره أجنبي عن بحثنا، كما أشرنا ونشير لاحقاً.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله وغيره من أن مذاق الشارع قد انعقد على أن الوظيفة المرغوبة للمرأة هي التحجّب والستر وتصدّي الأمور البيتية، دون التدخّل فيما ينافي ذلك، والإفتاء فيه مثل هذه المنافاة، فإنه موجب لاختلاطها بالرجال وسماع صوتها لهم وما شابه ذلك، فإذا لم يكن يرضى بإمامتها للجماعة كيف يرخّص بتصدّيها للإفتاء والقيام بأمور المسلمين والزعامة الكبرى[1]؟!

وقد تعرّض هذا الوجه لمناقشات عدة، ويمكن تعرّضه لغيرها أيضاً، وهي:

أولاً: إن الشواهد التي ذكرها المستدل لم تثبت في الفقه الإسلامي بشكل حاسم بل وقع فيها خلاف بين الفقهاء أنفسهم، عدا أمر الحجاب، ومعه كيف نشيد حكماً من نوع عدم جواز الإفتاء والتقليد على معطيات من هذا القبيل؟![2].

وهذه المناقشة بهذه الصياغة لا بأس بها، بيد أنه يمكن تطويرها قليلاً بالقول: إن السيد الخوئي نفسه لا يقول بحرمة سماع صوتها ولا بحرمة اختلاطها إذا لم يصاحب محرماً آخر، كما لا يقول بوجوب تصدّيها للشؤون البيتية بالعنوان الأولي[3]، فكيف التزم بأنّ مثل هذه الأمور غير الثابتة عنده نفسه يمكن أن يثبت بها حكم شرعي آخر؟!

وهذه المناقشة بصياغتيها ربما يجاب عليها بأن السيد الخوئي لا يريد الاستدلال على عدم مشروعيّة تقليد المرأة بأحكام إلزامية متعلّقة بالعيّنات التي ذكرها، بل يريد حشد شواهد على تحديد مذاق الشارع، وأنه أكثر رغبةً في انشغالها بالشأن المنـزلي من تصدّيها للشأن العام، وهذا كافٍ بالنسبة إليه حتى لو لم يثبت الإلزام في الموارد المذكورة.

---

(١) الخوئي، الرأي السديد: ٨٥؛ التنقيح: ٢٢٦؛ وفقه الشيعة: ١٥٣ـ ١٥٤؛ وانظر: محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٦١٢ـ٦١٣؛ وهاشم الآملي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٥: ٦٨؛ واللنكرودي، الدر النضيد ١: ٤٣٢ ـ٤٣٣؛ والاشتهاردي، مدارك العروة ١: ١٤٤؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة: ٨١؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد ١: ٤٢٣ـ٤٢٤، ٤٢٦ـ٤٢٧؛ والمظفري، إيضاح الحجة ١: ٦٨ـ٦٩؛ والميرزا جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة ١: ٥٩.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٣.

(٣) الخوئي، صراط النجاة ١: ٣٢٠ـ٣٢١، س٨٧٠؛ وله أيضاً: منهاج الصالحين ٢: ٢٦٠، م١٢٣٤.

وهذا الردّ مناقش بأن مبدأ المرغوبية المذكورة إن دلّ فإنما يدل على عدم وجوب أو عدم استحباب تصديها لشأن الإفتاء، لا عدم مشروعية تقليدها أو حرمة إفتاءها على تقدير التصدّي، وبينهما فرق واضح، فإن الأوّل من شؤون الحكم التكليفي، فيما الثاني من شؤون الحكم الوضعي، وفي جانبٍ منه حكم تكليفي مختلف.

ثانياً: إن الدليل أخصّ من المدعى، ذلك أن الإفتاء لا يستلزم الاختلاط بالرجال أو التورّط في السفور وترك الحجاب دائماً، بل يمكن تصوّره مع المحافظة على هذا الشأن[1].

وهذا الوجه تام أيضاً، وما اعتيد في المُفتي أن يختلط بغير جنسه شأن إداري خارجي يمكن إعادة تكييفه وفق الحكم الشرعي، على تقدير حرمة الاختلاط، وليس بحرام..، وقد أثبتت تجارب خارجية إمكانيّة ذلك.

ثالثاً: إن عدم إمامة المرأة للصلاة لا ربط له بما نحن فيه، فلعلّ في الصلاة خصوصية وهي شأن تعبّدي[2]، أو لعلّه من ناحية كون إمامة الجماعة تعبيراً عن منصب في المجتمع الإسلامي لم يكن يتصدّى له غير أولي الأمر من المسلمين أو ما شابه ذلك، أفهل يستدلّ بهذا الدليل للمنع عن الأخذ برواية المرأة أو الرجوع إليها في مختلف شؤون الحياة بوصفها من أهل الخبرة، وربما تتحوّل إلى رمز اجتماعي، بحجّة المنع عن إمامتها؟!

ونحن نستغرب كيف تشدّد السيد الخوئي في الأولوية في باب القضاء مع أنه أبعد عن التعبدية من باب الصلاة؟! كما نستغرب من الذي يتمسّكون بمثل هذه الأولويات

---

(١) محمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المُفتي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، عدد ٥ ـ ٦: ١٦٦؛ ومحمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨٣؛ وتقي القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٣٠؛ ومحمد حسين فضل الله، دنيا المرأة: ١٢٥؛ والجزائري، النور المبين: ١١٩ـ١٢٠.

(٢) محمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المُفتي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، عدد ٥ ــ ٦: ١٦٦؛ وراجع: محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة: ١٢٦؛ وقد اعتبر الجزائري في النور المبين: ١٢٠، أن الخصوصية تكمن في رؤية الرجل المأموم المرأة حال ركوعها وسجودها من خلفها، وفيه محذور، وهو جيد لولا أنه يمكن رفعه بالساتر الذي حكموا بجوازه في الجماعة بين الرجال والنساء، ولعلّه يمكن الدفاع عنه.

هنا، كيف يمنعون مثلاً عن تصدّيها للإفتاء ويسمحون أن تكون مالكةً مثلاً لشركة اقتصاديّة متعدّدة الجنسيات، بحيث تتحكّم فيها بمصائر الناس؟! أو تكون مستشارةً لشؤون الأمن القومي للدولة الإسلامية! أو تكون ناشطةً اجتماعية وثقافية تقود مشروعاً فكرياً تغييرياً ما دامت بعيدة عن عنوان التقليد، أو ما شابه ذلك من عشرات الأمثلة المحكوم بجوازها في الفقه لا أقلّ عند الأغلب، فلو كان هناك دليل على التمييز قبلنا به فنحن لا نؤمن بالقياس، أمّا أخذ الأولوية في جانب وإهمالها في جانب آخر، فهو غير واضح إنصافاً.

رابعاً: إن التمسّك بدليل المنع عن إمامة المرأة يثبت عدم جواز تقليد الرجال لها لا النساء، فإن إمامتها لهنّ ثابتة على ما هو التحقيق، فكيف يمكن البتّ عموماً بعدم جواز تقليدها مطلقاً؟!

وقد أجاب الفقيه المعاصر الفاضل اللنكراني عن هذا الإشكال الذي أثاره هو نفسه، بدعوى عدم الفصل، فبعد عدم جواز تقليد الرجال لها لا يجوز للنساء تقليدها[1].

وكلامه غير واضح، فمن أين نجزم بعدم الفصل، والمسألة متأخّرة، غير مبحوثة في كتب الفقهاء، كما أثبتنا في البحث التاريخي المتقدّم؟! وهل انعقد عليها إجماع مركّب أو قريب منه وهي جديدة بينهم؟! أم هل قام دليل أو ارتكاز يمنع هذا الفصل؟! إنّ مجرّد عدم معهودية هذا الفصل في المسار التاريخي للإفتاء لا يبرّر منعه فقهياً لو قام عليه دليل، فإن عدم المعهوديّة لا يعطي سوى استغراباً أو استبعاداً ذاتياً لا يقف أمام الأدلّة على تقدير ثبوتها.

الوجه الرابع: التمسّك بقانون دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ممّا يعني لزوم الإتيان بمورد التعيين وهو هنا الرجل[2].

---

(١) الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة: ٨١؛ وقد ذكر الجزائري في النور المبين: ١٢٠ الإشكال دون ذكر ردّه، الظاهر في تبنّيه له.

(٢) الميرزا هاشم الآملي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٥: ٦٧، ٦٩؛ ومحمد الشيرازي، الفقه ١: ٢١٨.

ويرد عليه: إن دوران الأمر كذلك مشروطٌ بحصول الشك وفقدان الدليل، والحال أننا نملك مطلقات وعمومات وسيرة عقلائية راسخة، كما أننا ناقشنا تمام الأدلة كما ظهر وسيظهر، ومعه لا معنى للرجوع إلى الأصول العملية بعد فرض قيام الأمارات المعتبرة.

الوجه الخامس: التمسّك بالسيرة المتشرّعية القائمة على عدم تصدّي المرأة شؤون القضاء والإفتاء ونحو ذلك، فإن المتشرّعة يرفضون مثل هذا التصدّي للمرأة، رغم وجود مجتهدات ولم يعهد منهم الترحيب بمثل ذلك، مما يكشف كشفاً إنياً عن عدم جعل هذه المناصب لها في الشريعة الإسلامية[1].

ويناقش بأن شرط دلالة السيرة المتشرعية انعدام احتمال وجود منشأ آخر لها غير صاحب الشريعة وتعاليمه، وتوفّر أمر من هذا النوع في غاية البعد هنا، فإن الثقافة السابقة سواء في المجتمع الإسلامي أو غيره لم تكن ثقافة غير ذكورية، بل كان ينظر للمرأة عادةً على أنها غير مؤهّلة لتصدي مناصب من هذا النوع، لندرة المؤهلات، وقلّة المتعلّمات منهن، وتفشي الأمية بينهنّ على نطاق واسع، بحيث كان نظام الحياة الاجتماعي، وطبيعة الحياة الاقتصادية يمنعان عن تصدّيها لذلك، سيما في العقل العربي المتحسّس من هذا الموضوع، ومن موضوع المرأة عموماً.

وهذا معناه، أننا لا نحرز سيرةً متشرّعيةً مؤسّسةً من جانب الشارع، كما هو الحال في العبادات، بل سيرة عفوية ناشئة عن ثقافة اجتماعية عامة كانت قبل الإسلام وبقيت في المجتمع الإسلامي وغيره، ككثيرٍ من العادات الأخرى.

نعم، ثمة تساؤل كبروي وعام، وهو أنه لو كان الإسلام يسمح للمرأة بالتصدّي، لصدر منه شيء من هذا القبيل، فمن الغريب أننا لا نجد نصوصاً إسلامية تدعم صيرورة المرأة قاضيةً أو مفتيةً أو حاكمةً أو متصديةً لشؤون الرجال، فلو كان هذا جائزاً لبيّنته الشريعة وكشفت خطأ الاعتقاد العام الزائف حول المرأة، ولّما لم يتبيّن،

---

(١) أشار إلى دليل السيرة إشارة إجمالية موجزة السيد محمد الشيرازي في كتاب الفقه ١: ٢١٨؛ والسيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام ١: ٣٩.

عرفنا إمضاء الشارع لهذا التوجه الاجتماعي العام وهذا المرتكز العام الراسخ إزاء المرأة، وهو المطلوب.

والجواب عن هذه الملاحظة يمكن أن يكون عبر ذكر نقاط:

أولاً: هناك فرق بين تجويز الإسلام شيئاً وبين دعوته له، فمن الممكن أن يجيز الإسلام عملاً ما إلا أنه لا يدعو له، وما أكثر المباحات التي لا يدعو لها الدين ولا يركّز عليها، بل يكفيه فيها بيان عام يرشد لإباحتها.

ثانياً: إننا لا نحرز امتعاض المتشرّعة من تولّي المرأة على تقدير كفاءتها، وعلينا أن نفكّك الظاهرة بشكل أكبر، فإذا كان الفقه السنّي مجيزاً إفتاء المرأة، وكان دخول عائشة زوج النبيﷺ على هذا الخطّ قد سعى في إيجاد موقف إيجابي لهم إزاء هذا الموضوع، ولم نجد نصوصاً شيعية مؤكّدة تدعم ذهاب أصحاب الأئمة وفقهاء الطائفة الشيعية في القرون الخمسة الهجرية الأولى إلى عدم الرجوع إلى المرأة في الإفتاء، وإذا لم ينقل لنا التاريخ امرأةً تصدّت للإفتاء في الوسط الشيعي ـ فضلاً عن غيره ـ خلال تلك الحقبة وجوبهت بالويل والثبور، وإذا كان مقام الإفتاء مقام نقل العلم والرجوع إلى أهل الخبرة لا مقام حكم وولاية وتصدي كما أشرنا مراراً... مع ذلك كلّه كيف يمكننا الجزم بوجود ارتكاز سلبي إزاء إفتاء المرأة لم يواجهه الشارع حتى يكون ذلك منه علامة الإمضاء والإقرار؟!

وتجدر الإشارة إلى أننا لا نريد هنا إحراز عدم وجود سيرة، بل يكفينا عدم الإحراز، فليلاحظ ذلك جيداً، ومما يشهد له ـ ولو بدرجة ضعيفة ـ الترحيب الديني مؤخراً ببعض الأنشطة النسوية بعد أن تغيّر حال المرأة.

ثالثاً: إن الفقه قانون ينظّم الحياة كيفما كانت، ومن غير المعلوم أن هدف الفقه الإسلامي حصول تنمية في المجتمع لنقله مثلاً من المجتمع الزراعي إلى الصناعي أو من الصناعي إلى ما بعد الصناعي (المعاصر)، وهذا موضوع بالغ الحساسية نَكِلُ البرهنة عليه إلى مجال آخر من علم الكلام الجديد، لكن وفقاً لذلك يمكن القول: إن عدم ضخّ الفقه الإسلامي روح البعث والنشاط في المجتمع النسوي لتشكيل كيانات نسوية

وتأمين حضور نسوي فاعل في الاجتماع الإسلامي، إنما جاء لأنه غير معني بذلك، إذ ذلك تابع لمسيرة التطور الطبيعية للمجتمع من الناحية العلمية والثقافية، وليس من المعلوم تدخّل الفقه في قضايا من هذا النوع.

نعم، يمكن أن يتدخل الإسلام عموماً في إفساح المجال لتكوّن ثقافة من هذا القبيل دون الردع عنها، وهذا أمرٌ آخر، أما المساهمة في صنع هذا الواقع الجديد، فلعلّه موكول إلى البشر أنفسهم تبعاً لظروفهم ووعيهم وثقافتهم.

ولا نريد هنا إثبات السالبة الكلية بين الإسلام وموضوع التنمية بهذا المعنى المشار إليه بل إثبات السالبة الجزئية، المساوق لمنع الموجبة الكليّة، ولا أقلّ من عدم إحراز اهتمامه بهذا الأمر هنا.

رابعاً: ثمّة خلط كبير يقع في بعض المصنفات الفقهية ذات الدرجة الثانية غالباً وغير المتّسمة بالتخصصية، عبر حشد معطيات فقهية كثيرة قد يقال: إنها لا تقع لصالح المرأة، مثل: إمامة الجماعة، والشهادة، والقضاء، وتولّي السلطة والقيادة، و... آخذين هذا الحشد بنصوصه الدينية أخذ المسلّمات، دون تفكيك معطياته كلاً على حدة، وهذا ما أوجب في بعض الموضوعات التباساً هائلاً، بل أوجب التورّط فيما يشبه القياس دون دراسة متأنية، فقد اتخذوا من القضاء، والشهادة، وإمامة الجماعة عناصر ثلاثة لتكوين نظام ردع فقهي للمرأة عن مجالات أخرى، والحال أنه من الممكن أن يكون لهذه الثلاثة خصوصيتها، بل يمكن أن لا تكون ثابتة أصلاً، كما هو الحال في القضاء على احتمال قوي، وفي تولّي السلطة، فلا يصحّ إرسال الشواهد إرسال المسلّمات، والتمسّك في كل محور بالمحور الآخر، والاتكاء على نصوص ضعيفة سنداً وبعضها دلالةً لتعميم أحكام في مجالات مختلفة، يبرّر ذلك كلّه الارتياح النفسي المنبثق من موافقة المشهور عند المتأخرين.

في المقابل هناك تغييب لبعض المعطيات التي تكون لصالح المرأة، ومن شأنها أن تساعد في تكوين صورة مختلفة عنها، وتصوّر ممارسة عامة لهذه الصورة قد يغيّر من نظرنا للأمور، غاية ما في الأمر أنه لا توجد لها ممارسات اجتماعية، وذلك بسبب ضغط

اجتماعي واسع على المرأة، لا أساس له في الفقه الإسلامي حتى على المعروف بين الفقهاء أنفسهم.

خامساً: لنفرض وجود ارتكاز عام ضدّ تصدّي المرأة مجالات الحياة الاجتماعية وشؤون المناصب والولايات والإدارات و.. ونفرض عدم قيام الإسلام بمواجهة هذا الارتكاز، إلا أن هذا لا يفيد شيئاً هنا، والسبب أن الإفتاء بما هو هو لا علاقة له بالمنصب أو الولاية، وأن هذه العلاقة المركوزة في الأذهان اليوم علاقة تاريخية نشأت عبر التلازم الطويل بين المفتي والحاكم والقاضي والمجتهد في التاريخ الشيعي، فقد كان مراجع التقليد قضاةً، ومفتين، وحكّاماً (بالمعنى الفقهي)، ومتولّين لشؤون الأخماس والزكوات و... ومتصدّين ـ لا أقلّ بعضهم ـ لشؤون السياسة والاجتماع، وهذا التصاحب التاريخي بين المرجعية العامة للفقيه وإفتائه هو ما أدّى لتصوير الإفتاء منصباً أو ولاية، فيما لا علاقة له بذلك بتاتاً، إنما هو نحو رجوع الجاهل إلى أهل العلم، وسؤالهم عمّا اعتقدوه بعد نظرهم فيما تخصّصوا فيه، فهل الرجوع للطبيب للاستشارة نحو ولاية له أو منصب قيادي في المجتمع؟ أو هل التعلّم من المؤرخ أو الاقتصادي والاستفادة من خبراته علمياً نحو ولاية له على الطرف الآخر؟!

نعم، التصاحب التاريخي والاندماج الزمني الذي حصل بين عناوين مختلفة، أدى إلى تصوّر المرجع أو المفتي والياً وله سلطنة على المجتمع بما هو مفتي، والحال أن الأمر ليس كذلك، وهذا معناه أن العناوين مفكّكة من حيث طبيعتها الفقهية، فإذا كان للمرأة مكانة يمكن تقليدها معها جاز الرجوع إليها في شؤون الفقه، فيما يكون الحاكم أو المرجع العام شخصاً آخر هو الذي يسأل عن الموضوعات أو المنازعات أو غير ذلك، وعدم معهودية هذا النوع أو استغرابه إنما جاء بسبب القرن الأكيد عبر الامتداد الزمني لهذه العناوين مع بعضها البعض.

نريد بهذه الإطالة إعادة فهم مبسّط غير محمّل بإرث زمني لمفهوم الإفتاء، وهذا الفهم هو الذي تساعد عليه الأدلة، ومؤسّسة المرجعية ـ بوصفها هيكليّة إداريّة ـ هي الملزمة بالتكيّف مع الدليل لا العكس، ولعلّ هذا هو مراد من قال بأنّ البحث في إفتاء

المرأة لا في إثبات سائر مناصب المجتهد لها كالمحقق الإصفهاني[١].

لكن لكي تكتمل الصورة الصحيحة لهذا الكلام ليغدو مقنعاً من الضروري إعادة تكوين مفهوم التقليد، وكذلك فكّ العلاقة بين الإفتاء والتدخّل في القضايا الموضوعية، مما صار رائجاً في الفترة الأخيرة، بحيث غدت الكثير من الفتاوى تشخيصاً للموضوعات ـ بلغة الفتوى ـ أكثر من كونها رصداً للمجعولات الشرعية الكلية على الموضوعات الكلّية، كما أن موضوع الأعلمية قد يعيق بشكل بالغ اكتمال الصورة عند بعض، فلا بدّ من تكميل الصورة في أجزاء أخرى لكي يصبح هذا الكلام واضحاً، وهو ما نراه كذلك، وإن لم يكن مجال لبحثه بالتفصيل فعلاً.

من هنا، يجدر التركيز على أنّ التصوّر النهائي لموضوع من هذا النوع رهين إعادة تكوين مفاهيم على صلة به، وإلا فإذا أصرّ باحثٌ على انحصار مفهوم مرجعية الإفتاء بالمعنى الذي للمرجع اليوم، سيما ما له من ولايات في شأن الأخماس والزكوات، بل والسياسات، والقضاء، والنفوذ الاجتماعي المهيمن بشكل بالغ وغيرها، فإنّ المناقشة الأخيرة قد لا تتمّ معه، وتبقى المناقشات الأخرى قائمة.

تلخيص واستنتاج

توصّلنا من خلال رصد المعطيات المتوفّرة إلى أنّه يمكن للمرأة أن تكون مجتهدةً، كما يمكنها تقليد نفسها عند الاجتهاد، بل يجب عليها ذلك تكليفاً ووضعاً، ويمكن للآخرين تقليدها بلا فرقٍ بين الرجال والنساء، نعم، ولايتها وقضاؤها وشهادتها وإمامتها للجماعة أمرٌ آخر، فإذا قلنا بوحدة المرجعية الإفتائية والقيادة السياسية وحكمنا بعدم تولّيها السلطة لم يجز تقليدها، وإلا جاز.

وعليه، فتصدّي المرأة الحاوية لسائر شرائط الإفتاء.. تصدّيها للمرجعية الإفتائية جائز لا محذور فيه، وتقليدها كذلك، على أن لا يلزم منه أيّ محذور شرعيّ آخر، كما هو واضح.

(١) الإصفهاني، الاجتهاد والتقليد: ٦٨؛ وتجد تصوّرا معاكساً تماماً لتصوّر الإصفهاني يرى الإفتاء ولاية عامة وتصرّفاً في الأمّة عند هاشم الآملي في كتابه: مجمع الأفكار ومطرح الأنظار٥: ٦٩.

زواج الكتابيّة في الفقه الإسلامي

دراسة استدلاليّة مقارنة

د. علي بابائي آريا[*]

المقدّمة

إنّ العلاقات الثقافية القائمة بين الشعوب المختلفة في عصرنا هذا تستدعي مزيداً من الدراسة والبحث في بعض المسائل الشّرعية التي أفتى بها الفقهاء المتقدّمون، ومن أهمّ تلك المسائل ما يتعلّق بأهل الكتاب؛ كمسألة نجاستهم الذاتيّة، التي يبتلى بها كثيرٌ من المسلمين، لضرورة التعامل معهم والاختلاط بهم وتلقّي العلم منهم وغير ذلك من الأمور الواضحة. والذي نريد عرضه هنا هو موضوع المناكحة بينهم وبين المسلمين، وهي القضيّة التي قد باتت تتصدّر لائحةً من الموضوعات التي تستدعي إعادة النّظر فيها بدقّة متناهية.

النظريات الفقهية في الزواج من الكتابية

اختلفوا في نكاح الكتابيّة[1] على ثلاثة أقوال:

(*) أستاذ في كلية الإلهيات بجامعة فردوسي، من إيران.

(١) وهذا بعد إجماعهم على حرمة نكاح المسلمة من غير المسلم. فعسى أن يدلّ عليها قاعدة نفي السبيل مضافاً إلى النصّ والإجماع، راجع: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته: ٦٦٥١ ـ ٦٦٥٣؛

١ـ المنع مطلقاً، وهو قول المفيد[١] والمرتضى[٢] وابن إدريس[٣] والطبرسي[٤] والمقداد[٥] والحرّ العامليّ[٦]، واعتمد عليه أبو العباس[٧]، واختاره فخر المحققين[٨] من الشيعة الإماميّة. كما ذهب إليه الهادي والقاسم والنفس الزكيّة وجميع المتأخرين من الزيديّة[٩].

٢ـ التفصيل بين المتعة والدائم، بتجويز الأوّل ومنع الثاني؛ وهو المشهور بين الإماميّة؛ فممّن ذهب إليه الطوسي[١٠] وأبو الصّلاح[١١] وابن البرّاج[١٢] وسلاّر[١٣] والعلامة[١٤] والمحقق[١٥] والشهيد الأوّل[١٦] وأكثر المعاصرين، وأشهرهم الإمام الخميني[١٧].

وكذلك أجمعوا على تحريم من لا تدين بدين سماوي، فانظر: الشلبي: ٢٢٠.

(١) المقنعة: ٥٠٠.

(٢) الناصريات: ١١٧.

(٣) السرائر ٢: ٥٤٢.

(٤) مجمع البيان ٢: ١٤٤.

(٥) التنقيح الرائع ٣: ٩٧.

(٦) وسائل الشيعة: ١٢٥.

(٧) المقتصر: ٢٣٩؛ المهذب البارع ٣: ٩٧.

(٨) إيضاح الفوائد ٢: ٢٢.

(٩) المرتضى، أحمد ٢: ٢٠٨.

(١٠) النهاية: ٤٩٠؛ والمبسوط ٤: ٢٠٩.

(١١) الكافي في الفقه: ٢٩٩.

(١٢) المهذب ٢: ٢٥٠.

(١٣) المراسم العلوية: ١٥٠.

(١٤) التبصرة: ١٢٦؛ وإرشاد الأذهان ٢: ٢٢.

(١٥) المختصر: ١٧٩؛ وشرائع الإسلام ٢: ٣٤٣.

(١٦) اللمعة: ١٦٦.

(١٧) تحرير الوسيلة ٢: ٢٨٥.

٣ـ الجواز مطلقاً؛ وهو قول جمهور أهل السنّة بأجمعهم[١]. كما قال ابن قدامة الحنبلي: «ليس بين أهل العلم بحمد الله اختلاف في حلّ حرائر نساء أهل الكتاب، وممّن روي عنه عمر وعثمان وطلحة وحذيفة وسلمان وجابر وغيرهم. قال ابن المنذر: ولا يصحّ عن أحد من الأوائل أنه حرّم ذلك. وروى الخلال باسناده أنّ حذيفة وطلحة والجارود بن المعلى وأذينة العبدي تزوَّجوا نساءً من أهل الكتاب. وبه قال سائر أهل العلم، وحرّمته الإماميّة»[٢]، ومن هذا ظهر انفراد الإماميّة بالمنع. كما صرّح بذلك المرتضى؛ حيث قال: «وممّا انفردت به الإماميّة حظر نكاح الكتابيّات، وباقي الفقهاء يجيزون ذلك»[٣]. وممّن أجازه مطلقاً من الإماميّة ابن أبي عقيل[٤] وابن بابويه[٥] والشهيد الثاني[٦] والفيض الكاشاني[٧] وصاحب الجواهر[٨] والمحقّق الخوئيّ مع الاحتياط[٩] ومثله المحقق الإصفهاني[١٠].

موقف القانون المدنيّ في البلاد الإسلاميّة

إيران: يمنع القانون المدنيّ الإيراني نكاح المسلمة بغير المسلم (المادّة ١٠٥٩) ويسكت عمّا نحن فيه من نكاح المسلم بغير المسلمة من كتابيّة أو من غيرها. فهل يمكن حمل سكوته على التجويز؟ قال بعض المحققين: نعم، إلا أنّ المسكوت عنه من القانون

(١) الشلبي: ٢٢٤.
(٢) المغني ٦: ٤١٤.
(٣) الانتصار: ١١٧.
(٤) حكي عنه في: التنقيح الرائع ٣: ٩٦.
(٥) المقنع: ٣٠٨.
(٦) مسالك الأفهام ٧: ٣٦٠٩.
(٧) مفاتيح الشرائع ٢: ٢٧٧.
(٨) جواهر الكلام ٣٠: ٣١.
(٩) منهاج الصالحين ٢: ٢٧٧.
(١٠) ٣: ٩١.

يدور مع المشهور من فتاوى الفقهاء[١]، والمشهور هو التفصيل كما علمت.

وأمّا المادّتان ١٠٦٠ و ١٠٦١ فهما أجنبيتان عمّا نحن فيه؛ لأنّهما تعلّقان نكاح الإيرانيّة بالأجنبي ـ وإن كان مسلماً ـ ونكاح عمّال الدولة بالأجنبيّة وإن كانت مسلمةً على الإذن الدوليّ. واللائح من سياقهما أنّ المقنّن يطلب بهما مصالح الدولة السياسيّة. وهذا خارج عمّا نحن بصدده من البحث الفقهي.

سوريا: ينصّ قانون الأحوال الشخصيّة السوري بأنّ «زواج المسلمة بغير المسلم باطل» (المادّة ٤٨، الفقرة الثانية) بمعنى أنّه لا ينعقد أصلاً؛ فلا يترتّب عليه أثر من آثار الزواج الصحيح ولا ينشأ عنه التزام من قبل أحد الطرفين نحو الآخر، بل يعتبره الشارع كأنّه غير موجود سواء كان قبل الدخول أم بعده[٢]. ولا يخفى أنّه ساكت أيضاً عن نكاح المسلم بغير المسلمة. فهل يمكن حمل سكوته على التجويز مطلقاً؟ أمّا في غير الكتابيّة فلا يمكن ذلك، لأنّه إجماعيّ الأمّة كما علمت. وأمّا في الكتابيّة فيمكن مطلقاً، لأنّ جوازه مفروغٌ عنه عندهم خلافاً للقانون الإيراني.

العراق: ينصّ قانون الأحوال الشخصيّة العراقيّ رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩م في مادّته السّابعة عشرة: «يصحّ للمسلم ان يتزوّج كتابيّةً». وهذا صريح في موضوعنا، وقد اشترط القانون العراقي تسجيل عقد الزواج في المحكمة المختصّة، وهي هنا المحكمة الشرعيّة؛ لأنّ الزوج مسلمٌ وعلى هذا يجري العمل في المحاكم الشرعيّة في العراق[٣].

مصر: لم يضع مشروع قانون الأحوال الشخصيّة المصريّ أحكاماً لزواج غير المسلمين أو زواج الكتابيّات إلا ما وضعه تحت باب الفسخ لاختلاف الدّين، وهو موضوع المواد من ١٤٩ إلى ١٥١ ينصّ فيها: يصحّ زواج المسلم بالكتابيّة، نصرانّيةً كانت أو يهوديّة، ذميّة أو غير ذميّة، وإن كره الزواج بغير الذميّات. يصحّ زواج الكتابيّة على المسلمة والمسلمة على الكتابيّة وهما في القسم سيّان. لا تتزوّج المسلمة إلا مسلماً،

---

(١) كاتوزيان: ١٢٦.

(٢) السباعي: ١٧٩.

(٣) زيدان: ٣٥٤.

فلا يجوز تزوّجها مشركاً ولا كتابيّاً يهوديّاً أو نصرانيّاً ولا ينعقد النكاح أصلاً. والرّأي المفتى به في مصر أنّه زواج باطل لا يثبت به نسب ولا توارث[١].

لبنان: لم ينصّ قانون حقوق العائلة إلا على نوع واحد من الزواج الباطل هو زواج المسلمة من غير المسلم (المادّة ٨). أمّا زواج المسلم من غير المسلمة فجائز إذا كانت من أهل الكتاب[٢]. وممّا يلفت النظر أنّ المحاكم الشرعيّة الجعفرية في لبنان تزوّج المسلم من الكتابيّة دواماً وتسجّل الزواج وترتّب عليه جميع الآثار[٣]، وهذا خلاف المشهور.

مسألة التزويج مع اختلاف الدِّين، دراسة ونقد

١. أدلّة نظرية الحظر المطلق للزواج من أهل الكتاب

استدلوا للمنع بثلاثة: الكتاب والسنّة والإجماع، وانضمّ إليها أصالة المنع والاحتياط.

أ ـ أمّا دليل الكتاب، فممّا يستدلّ به منه قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلاَ تُنكِحُواْ الْمُشِرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُوْلَـئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ**﴾ (البقرة: ٢٢١)، وقوله تعالى: ﴿**وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾ (الممتحنة: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾ (الروم: ١١)، بضميمة قوله تعالى: ﴿**لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ**﴾ (المجادلة: ٢٢)، وقوله تعالى: ﴿**لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ**﴾ (الحشر: ٢٠).

وكيفية الاستدلال أنّه لا ريب في دلالة قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ...**﴾ على منع النكاح مطلقاً؛ لأنّ تعليق النهي على الغاية التي هي الإيمان يدلّ على اشتراطه

---

(١) الدجويّ ١: ١٥٩.

(٢) الخطيب: ٤١ و ٤٢.

(٣) مغنية، الزواج: ٣٣.

في النكاح، بل تعقيب النهي بقوله تعالى: ﴿**أُوْلَـئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ**﴾ يقتضي كونه علّة للمنع؛ فإنّ الزّوجين ربّما أخذ أحدهما من دين صاحبه فيدعو ذلك إلى دخول النّار، وهذا المعنى مطّرد يجري في جميع أقسام الكفر، ولا اختصاص له بالشرك، كما أنّه قيل: إنّ اليهود والنصارى من المشركين أيضاً؛ لقول النصارى بالأقانيم الثلاثة، وقد قال الله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ الله وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ الله**﴾ (التوبة: ٣٠)، وقال أيضاً: ﴿**اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ الله وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَـهاً وَاحِداً لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾ (التوبة: ٣١)، والإشراك كما يتحقّق بإثبات إله آخر مع الله سبحانه كذلك يتحقق بإثبات إله غيره، فتكون الآية حينئذ دالّة على المطلوب[١].

بل قوله تعالى: ﴿**وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾ دالّ على المطلوب أيضاً؛ فإنّ العِصَم جمع عصمة، وهي ما يُعتصَم به من عقد أو ملك؛ لأنّ المرأة بالنكاح تُعصَم من غير زوجها، والكوافر جمع كافرة؛ فالمراد نهي المؤمنين عن المقام على نكاح الكافرات لانقطاع العصمة بين الطرفين بالإسلام، وقد روي «إنّها لمّا نزلت أطلق المسلمون نساءهم اللاتي لم يهاجرن حتى تزوج بهنّ الكفار». وفي مرسل عليّ بن إبراهيم عن أبي جعفرعليه السلام في تفسيرها: «من كانت عنده امرأة كافرة على غير ملّة الإسلام ـ وهو على ملّة الإسلام ـ فليعرض عليها الإسلام، فإن قبلت فهي امرأته وإلاّ فهي بريئة منه؛ نهى الله أن يُمسك بعصمهم». ومتى ثبت انقطاع العصمة الثابتة بالنكاح السابق لزم منه عدم تأثير النكاح اللاحق بل لعلّه أولى. بل يمكن إرادة الأعمّ من السابق واللاحق من الإمساك المنهيّ عنه فيها؛ فإنّ الاستدامة من لوازم التحصيل عادة والمنع من اللازم يقتضي المنع من الملزوم، وعلى كلّ حال فلا ريب في دلالتها على ذلك من غير اختصاص بالمشركات وإن نزلت فيهنّ على ما قيل؛ لأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٢].

---

(١) النجفيّ، جواهر الكلام ٣٠: ٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٩.

هذا إلى جانب قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ مع ﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِالله وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ الله وَرَسُولَهُ﴾؛ فمن المعلوم أنّ المودّة الممدوحة في الآية الأولى لا تجتمع مع المودّة المنهيّ عنها في الآية الثانية؛ فكأنّ النكاح في مثل هذا يصبح مقدّمةً للحرام. بل إنّ قوله تعالى: ﴿لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ يبدو منه نفي التساوي في سائر الأحكام التي من جملتها المناكحة[١].

ولا ينبغي للمعارض أن يستدلّ بآية المائدة، أعني قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ـ إلى قوله ـ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (المائدة: ٥)؛ لأنها منسوخة بآية البقرة أو آية الممتحنة. كما روي في الأحاديث، منها صحيح زرارة عن أبي جعفرعليه السلام قال: سألته عن قول الله سبحانه: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ فقال: هذه منسوخة بقوله: ﴿وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[٢]. وموثق ابن الجهم قال: قال لي أبو الحسن الرضاعليه السلام: «يا أبا محمد! ما تقول في رجل تزوّج نصرانيّة على مسلمة؟ قلت: جعلت فداك، وما قولي بين يديك؟! قال: لتقولنّ فإنّ ذلك يُعلم به قولي؛ قلت: لا يجوز تزويج النصرانيّة على مسلمة ولا غير مسلمة، قال: ولم؟! قلت: لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾؛ قال: فما تقول في هذه الآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾؟ قلت: فقوله: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ﴾ نسخت هذه الآية؛ فتبسّم وسكت»[٣] وهو التقرير.

ب ـ **وأمّا دليل السنّة**، فيستدلّ منها بما روي عن أهل البيتعليهم السلام في منع نكاح الكتابيّة؛ كخبر زرارة عن أبي جعفرعليه السلام قال: «لا ينبغي نكاح أهل الكتاب، قلت: وأين تحريمه؟ قال: قوله: ﴿وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾». وصحيح ابن سنان عن أبي عبداللهعليه السلام قال: وما أحبّ للرجل المسلم أن يتزوّج اليهوديّة ولا النصرانيّة مخافة أن

(١) المرتضى، الانتصار: ١١٧.

(٢) الكليني، الكافي ٥: ٣٦٠.

(٣) الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة ١٤: ٤١٠.

يتهوّد ولده أو يتنصّر»، وخبر محمد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام قال: «سألته عن نصارى العرب أتؤكل ذبائحهم؟ فقال: كان عليّعليه السلام ينهى عن ذبائحهم وعن صيدهم وعن مناكحتهم»، وخبر أبي بصير، قال: «سألت أبا عبداللهعليه السلام عن تزويج اليهوديّة والنصرانية؟ قال: لا»[1]، إضافةً إلى ما تقدّم من أخبار النسخ.

ج ـ **وأمّا دليل الإجماع**، فقد ادّعاه المرتضى قائلاً: «وممّا انفردت به الإماميّة حظر نكاح الكتابيّة، وباقي الفقهاء يجيزون ذلك، دليلنا بعد الإجماع المتقدم..»[2]. والظاهر أنّه منفرد بهذه الدّعوى.

د ـ وأمّا أصالة الاحتياط والمنع، فلا يخفى أنّه إذا تعارض الدليلان على جواز نكاحٍ أو عدمه، فالأصل هو العدم؛ لموافقة الاحتياط الشرعي؛ ولعلّ المحقق الخوئي أشار إلى هذا حيث قال: «الاحتياط لا ينبغي تركه»[3]، وكذلك المحقق الإصفهاني[4]. وهذا الأصل قويّ جداً؛ فللمانعين عن هذا الزواج أن يقولوا: إنّا لا نحتاج إلى أيّ دليل للمنع؛ لأنّه هو الأصل والخروج عنه يحتاج إلى الدليل؛ فإذا وجدنا أدلّة القائلين بالتفصيل والجواز غير كافية للخروج نتمسّك بالأصل؛ ونقول بالمنع مطلقاً.

وقفات نقدية مع مستندات نظرية الحظر المطلق لزواج مختلفي الدِّين

أ ـ **وقفة مع دليل الكتاب**: إذا ألقينا نظرةً على استدلالاتهم هنا نراها تحمل مغالطات عديدة لفظيّة وغيرها؛ لذا لابدّ من ترتيبها في صورة قياس منطقي؛ كي يظهر ما فيها من خلل:

١ ـ أمّا استدلالهم بآية البقرة، فيحمل قياساً منطقيّاً من الشكل الأول، صورته:

---

(١) راجع للإطلاع على الأخبار: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٤١٠؛ والنوري، مستدرك الوسائل ١٤: ٤٣٣.

(٢) الانتصار: ١١٧.

(٣) منهاج الصالحين ٢: ٢٧٧.

(٤) ٣: ١٩١.

اليهوديات والنصرانيات مشركات + وكلّ مشركات نكاحهنّ حرام = نكاح اليهوديات والنصرانيات حرام. أما المقدّمة الأولى؛ فلقوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ الله وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ الله ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ الله أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ الله وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَـهاً وَاحِداً لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾ (التوبة: ٣٠)، وأمّا المقدّمة الثانية؛ فلقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ**﴾ (البقرة: ٢٢٠)، **والجمع المعرّف بلام الجنس (المشركات) يفيد العموم**[١].

لكنّ هذا القياس لا يخلو من مغالطة لفظيّة؛ وذلك أنّ العنصر الأوسط ـ وهو المشركات ـ لم يتكرّر بعينه في المقدّمتين؛ لأنّ الشرك مفهومٌ مشكّك ومشترك لفظي. و «**في القرآن غير ظاهر الإطلاق على أهل الكتاب بل إنّما أطلق فيما يعلم مصداقه على غيرهم من الكفار**»[٢]، كقوله تعالى: ﴿**لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ**﴾ (البيّنة: ١)، وقوله تعالى ـ وهو أظهر دلالةً ـ: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ الله يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾ (الحج: ١٧)، فالله تعالى ميّز كلّ فرقة بـ «الذين» وصرّح بوقوع الفصل الدالّ على مغايرتهم يوم القيامة. بل و «ظاهر العطف يقتضي مغايرةً بين المعطوف والمعطوف عليه»[٣]. وعليه فظاهر: ﴿**وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ**﴾ قصرٌ للتحريم على المشركات من الوثنيّات دون أهل الكتاب[٤].

وأمّا الاستدلال بـ ﴿**أُوْلَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ**﴾ على أساس أنّها سبب للمنع، فمردود بإمكان أن يكون المراد منها حدّاً معيّناً من الدّعوة أو نوعاً خاصّاً منها كالدّعوة إلى الكفر بالله واليوم الآخر مثلاً ممّا لا يصدر عن أهل الكتاب قطعاً لإيمانهم بالله واليوم

(١) المقداد، التنقيح الرائع ٣: ٩.

(٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٢٠٣.

(٣) تفسير القرطبي ٢: ٦٤.

(٤) الطباطبائي، تفسير الميزان ٢: ٢٠٣.

الآخر.

٢ـ أمّا استدلالهم بآية الممتحنة، فيحمل قياساً منطقياً من الشكل الأول؛ صورته: النكاح تمسّكٌ بعصمة ـ وكلّ تمسّك بكلّ واحدة من عصم الكوافر حرام ـ نكاح الكوافر حرام؛ أمّا المقدّمة الأولى فواضحة؛ إذ بين الزوجين عصمة، وأمّا الثانية؛ فلقوله تعالى: ﴿وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ والجمع المضاف (عصم الكوافر) يفيد العموم[1].

لكنّ يناقش هذا الكلام «بأنّ المراد بالكوافر هنا عبدة الأوثان ممّن لا يجوز ابتداءً نكاحهنّ، فهي خاصّة بالكوافر من غير أهل الكتاب»[2] يضاف إليه ما نصّ عليه المفسّرون من أنّ ظاهر الآية أنّ من آمن من الرّجال وتحته زوجة كافرة يحرم عليه الإمساك بعصمتها، أي إبقائها على الزوجية السّابقة إلاّ أن تؤمن فتمسك بعصمتها فلا دلالة لها على النكاح الابتدائيّ للكتابيّة[3]. وفي كتاب مسالك الأفهام للشهيد الثاني: «إنّ الآية ليست صريحة في إرادة النكاح ولا فيما هو أعمّ منه»[4].

٣ـ وأمّا استدلالهم بآية المودّة فيحمل قياساً منطقيّاً، صورته: إنّ النكاح مستلزم للمودّة؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾. وكلّ مودّة لكل كافر حرام؛ لقوله تعالى: ﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾[5].

لكنّ المقدّمة الأولى هنا فيها مغالطة؛ لأن المودّة ليست مستبطنة في النكاح نفسه الذي هو عقد أو أثر لعقد؛ فلا ملازمة بين المودّة وأصل النكاح. كما يمكن ـ وما أكثر ذلك ـ أن يكون الزوجان لا مودّة بينهما في حياتهما المشتركة ولا تنتفي الزوجيّة بانتفاء المودّة كما هو واضح. بل ويمكن أن يكون النكاح لغاية غير المودّة والمحبّة، كما نشاهد اليوم فريقاً من الشبّان يتزوّجون هوايةً للمال والجمال؛ وعليه فالآية «محمولة على

(١) المقداد، التنقيح الرائع ٣: ٩٨.

(٢) تفسير القرطبي ١٨: ٥٩.

(٣) تفسير الميزان ٢: ٢٠٤.

(٤) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٧: ٣٦٠.

(٥) المقداد، التنقيح الرائع ٣: ٩٨.

الغالب لتحقق النشوز والشقاق المنافيين للمودّة قطعاً»[١].

كما أنّ المودّة المنهيّ عنها هي المودّة من حيث هي المحادّة ظاهراً. ومن الواضح أنّها لا تجتمع من هذه الحيثيّة مع الإيمان بالله واليوم الآخر، فلذا ﴿**لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِالله وَالْيَوْمِ الآخِرِ**﴾ كذلك. وأمّا من سائر الحيثيات فلا تتعرّض إليها الآية فيما يبدو. بل عسى أن تدلّ آيات كثيرة على جواز المودّة والمحبّة من حيث الإنسانيّة مثلاً أو الوالديّة والولدية أو حيثيات أخرى غير الكفر والعقائد الباطلة، كقوله تعالى: ﴿**عَسَى الله أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَالله قَدِيرٌ ـ إلى قوله ـ: لا يَنْهَاكُمُ الله عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ**﴾ (الممتحنة: ٧ ـ ٨)، إن كان البرّ دالاً على المودّة بدلالة التزامية. وقوله تعالى في سياق مدح المسلمين وذمّ أهل الكتاب: ﴿**هَا أَنتُمْ أُوْلاء تُحِبُّونَهُمْ وَلاَ يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ**﴾ (آل عمران: ١١٩)؛ فتعقيب الوصف بقوله تعالى: ﴿**وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ**﴾ يقتضي كونه علّة للمحبّة الممدوحة ظاهراً. وقوله تعالى في إحسان الوالدين مطلقاً من دون تقييده بالإسلام: ﴿**وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ**﴾ (الإسراء: ٢٤)، وصريح قوله: ﴿**وَإِن جَاهَدَاكَ عَلى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً**﴾ (لقمان: ١٥).

هذا كلّه ممّا يدلّ على جواز المودّة والمحبّة لغير المسلمين لا من حيث عقائدهم الباطلة؛ مضافاً إلى أن من حادّ الله ورسوله في الآية يحتمل أن يكون أخصّ مطلقاً من الكافر، بمعنى أنّه مَن جحد من الكفار ظاهراً دون من كان جاهلاً أو غافلاً من عامّتهم، كما عليه اليوم أكثر أهل الكتاب.

٤ـ وأمّا استدلالهم بآية الاستواء فيحمل قياساً منطقيّاً من الشكل الأوّل أيضاً صورته: إنّ أهل الكتاب والمسلمين متغايرون في الشرع؛ لقوله تعالى: ﴿**لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ**﴾؛ وكلّ متغايرين في الشرع متغايران في جميع الأحكام،

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٣٠: ٤١.

ومن جملة الأحكام المناكحة[١].

لكنّ مقدّمتي هذا الدليل قائمتان على استقراء ناقص؛ إذ بين المسلم وأهل الكتاب لا يوجد تباين محض، بل هناك قواسم مشتركة من الإيمان بالله واليوم الآخر وقبول الرسالة بشكل عام والالتزام بكثير من المحاسن الأخلاقية. بل روي ما يدلّ على مشابهة المسلمين بأهل الكتاب «حذو القذة بالقذة»[٢].

فما المراد بنفي التساوي في المناكحة؟! فإذا عنى أنّ الزواج بالكتابيّة باطل لعدم وجود تساوي؛ فهذا ما لا نسلّمه، كما أنّ لازمه بطلان نكاح الفاسقة من المسلمات؛ لقوله تعالى: ﴿**أَفَمَن كَانَ مُؤْمِناً كَمَن كَانَ فَاسِقاً لا يَسْتَوُونَ**﴾ (السجدة: ١٨)، خاصّة وأنّ مفهوم «أصحاب النار» يعمّ أهل الكتاب والفسّاق من المسلمين. بل لو جاز الاستدلال بمثل آية الاستواء لجاز الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (الزمر: ٩)، نعم، حكي عن بعضهم أنّ «الجاهل ليس كفواً لعالمة»[٣] لكنّه يختلف بكثير عن القول ببطلان زواجها.

ب ـ وقفة مع دليل السنّة: أمّا ما استدلوا به من الأحاديث فضعيف لثلاثة أسباب:

١ـ عدم وجود دلالة على التحريم في مثل خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا ينبغي نكاح أهل الكتاب» حتى لو فهم زرارة منه التحريم؛ حيث قال: «وأين تحريمه»؟ وكذا خبر محمّد بن مسلم حيث يحتمل الكراهة، مع أنّه سأل الإمام عليه السلام عن نصارى العرب لا مطلق النصارى، وهم أهل البادية ممّن لا يلتزم بشريعة النصرانيّة أحياناً ولا يُحسن الذبحَ والصّيدَ والنّظافة عادةً ولا يلتزم بكثير من الآداب الإنسانيّة غالباً ممّا له دخل في المناكحة؛ ويؤيّد هذا الأمر ما روي عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام:

---

(١) المرتضى، الانتصار: ١١٧.

(٢) أي طابق النعل بالنعل، وهو في الطبراني، المعجم الكبير ١٠: ٣٩ عن عبدالله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنتم أشبه الأمم ببني إسرائيل، لتركبنّ طريقتهم حذو القذة بالقذة، حتى لا يكون فيهم شيء إلاّ كان فيكم مثله..».

(٣) النّووي، المجموع ٧: ٨٣.

لا تأكلوا ذبيحة نصارى العرب فإنهم ليسوا أهل الكتاب»[١]، وهو ما يفهم منه الحكومة على أدلّة الجواز والتحريم بإخراج نصارى العرب عن أهل الكتاب؛ فمن المحتمل جداً ـ بل هو الظاهر ـ أن يكون النهي مختصّاً بتلك الجماعة المسؤول عنها. وهذا هو الحال في خبر أبي بصير، بل إنّه يتضمّن دعوى نسخ آية المائدة؛ وهي دعوى غير صحيحة يقيناً، كما سيأتي.

وبعض الروايات ظاهر في الكراهة؛ كصحيح ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «وما أحبّ للرجل المسلم أن يتزوج اليهوديّة ولا النصرانيّة مخافة أن يتهوّد ولده أو يتنصّر». بل نحن نرى في تتمّة خبر ابن سنان قال: «سأله أبي ـ وأنا أسمع ـ عن نكاح اليهودية والنصرانيّة، فقال: نكاحهما أحبّ إليّ من نكاح الناصبيّة، ولا أحبّ للرّجل المسلم..»؛ وهذا معناه دلالة الخبر على الجواز؛ والعجب من حذف مطلع الرواية، ثمّ الاستناد إلى القسم الأخير منها!

٢ـ معارضة هذه الروايات لنصّ القرآن الحاكم بحليّة نكاح أهل الكتاب صريحاً بلفظ التحليل؛ ممّا يسقط حجيّتها بعد هذا التعارض الواضح؛ لأنّ النسبة بينهما هي التباين لا العموم والخصوص.

٣ـ معارضة هذه الأحاديث للروايات الدالّة على الترخيص في الزواج منهنّ، وسوف تعرف أنّها مستفيضة أو متواترة دالّة منطوقاً ومفهوماً[٢].

ج ـ **وقفة مع دليل الإجماع**: إنّ دعوى الإجماع هنا غريبة جداً؛ لأنّ نظرية المنع المطلق لم يسبقها إجماع ولم يلحقها، بل «المتبيّن خلافه خصوصاً في المتعة وملك اليمين»[٣]؛ فلعلّ المرتضى المدّعي للإجماع هنا لم يبلغه خلاف ابن أبي عقيل وغيره من المتقدّمين، أو قصد من الإجماع غيرَ المصطلح.

---

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام: ٩: ٢٢٥.

(٢) النجفي، جواهر الكلام ٣٠: ٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ٤٢.

د ـ وقفة مع قاعدة الاحتياط: إنّ قاعدة الاحتياط هنا ملغيّة بقوله تعالى: ﴿**وأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ**﴾ (النساء: ٢٤)، حيث جاء هذا المقطع بعد إحصاء المحرّمات من النساء؛ فتمثل هذه الآية مبدأ وقانوناً سارياً في سائر أصناف النساء، ومنهنّ الكتابيات، إلاّ أن يقال: إنّ الآية ليست في مقام الإحصاء حيث لم تذكر المشركات المحرّم نكاحهنّ إجماعاً. وحتى لو سلّمنا بهذا الإشكال لا محلّ لقاعدة المنع مع وجود الأدلة على الخلاف وكذلك أصالة الاحتياط. وسيأتي.

٢ ـ أدلّة نظرية التفصيل بين زواجي المتعة والدائم

استدلّ أنصار نظرية التفصيل هنا بدليلين اثنين: الكتاب والسنّة، إلى جانب الشهرة.

أ ـ أمّا دليل الكتاب: فهو قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ**﴾ (المائدة: ٥).

ولا نقاش في دلالة هذه الآية على جواز زواج الكتابيّات؛ وفرضية نسخها بآيتي البقرة والممتحنة ـ مع تأخّرها نزولاً ـ ممّا يدفعه العقل؛ لاستحالة نسخ السابق اللاحقَّ؛ لذا يجوز نكاحهنّ؛ إلا أنّ باقي الآية ـ أعني قوله تعالى: ﴿**إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾ ـ دالّ على نوع خاصّ من النكاح، وهو المتعة لا الدائم؛ على أساس أنّ «الأجر» في القرآن إنّما يطلق على عوض يصالح عليه في الزواج المؤقّت، على خلاف الدائم «فإنّ عوضه يسمّى بالمَهر والصّداق ونحوهما»[1]. ويشهد على ذلك قوله تعالى: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**﴾ (النساء: ٢٤)، قال ابن عباس والسّدي: هو المتعة إلى أجل مسمّى وهو مذهبنا؛ لأنّ لفظ الاستمتاع إذا أطلق لا يستفاد منه في الشرع إلا العقد المؤجّل ولو كان المراد به عقد النكاح الدائم لوجب لها جميع المهر بنفس العقد؛

(١) المصدر نفسه: ٣٩.

لأنّه قال: ﴿فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ يعني مهورهنّ عند أكثر المفسّرين، وذلك غير واجب بلا خلاف، وإنّما يجب الأجر بكماله في عقد المتعة[١]، ويؤكّد ذلك أيضاً ما روي عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن المتعة فقال: «نزلت في القرآن: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾»، وقراءة ابن عباس..[٢]. وأمّا قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ فهي غير منسوخة بهذه الآية؛ لأنّ ما يباح في هذه الآية هو النكاح المؤقت فقط، والمنهيّ عنه في آية البقرة هو النكاح الدائم؛ وبهذا يرتفع التعارض بين الآيتين، وكذلك في آية الممتحنة، أعني قوله تعالى: ﴿وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾.

ب ـ وأمّا دليل السنّة: فهو يتكوّن عبر جمع فئتين من الرّوايات: التي تمنع نكاح الكتابيّة مطلقاً، كما مضت في أدلة المانعين، والتي تجيز الزواج منها متعةً؛ مثل خبر التفليسيّ عن الرّضاعليه السلام: «يتمتّع الرجل من اليهوديّة والنصرانيّة؟ قال: يتمتّع من الحرّة المؤمنة وهي أعظم حرمة منها»[٣]، وخبر زرارة: «سمعتهعليه السلام يقول: لا بأس أن يتزوج اليهوديّة والنصرانيّة متعةً وعنده امرأة»، وموثق الأشعري: «سألتهعليه السلام عن الرجل يتمتّع من اليهوديّة والنصرانيّة فقال: لا أرى بذلك بأساً»، ومرسل ابن فضّال عن أبي عبداللهعليه السلام: «لا بأس أن يتمتّع الرجل باليهوديّة والنصرانيّة وعنده حرّة»[٤]. ومقتضى الجمع بين هذه الأخبار حمل المنع على الزواج الدائم وحمل الجواز على المتعة. وإن شئت قلت: إنّ المنع المطلق ثابت بإطلاق أخباره إلاّ ما خرج من تحته بالروايات المقيّدة، وهو المتعة، فيبقى الدّائم تحت إطلاق المنع.

ج ـ وأمّا دليل الشهرة: فليس خافياً أنّ فقهاء الشيعة منذ القديم قالوا بهذا التفصيل بين المتعة والدائم، حيث أجازوا الأوّل ومنعوا الثاني، وهذه هي الشهرة العملية المطابقة للرواية المرجّحة عند التعارض، قال في المبسوط: «قد أجاز أصحابنا كلّهم

---

(١) الطوسي، التبيان ٣: ١٦٥، ١٦٦.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٤٣٦، ٤٣٨.

(٣) ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٣٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٤: ٤١٥.

التمتّع بالكتابيّة»[١].

مناقشة لأدلّة نظرية التفصيل بين الدائم والمؤقّت

أ ـ أمّا دليل الكتاب: فاعتمادهم فيه على كلمة الأجور في قوله تعالى: ﴿**إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ**﴾ (المائدة: ٥)، حيث فهموا من الأجور عوض المتعة، وهذا واضح الضعف؛ «لأنّ الأجر يطلق على مطلق المهر»[٢]، كما في آية أخرى: ﴿**فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ (النساء: ٢٥)، أي «مهورهنّ» بلا خلاف؛ كما أنّ الآية قد اشتملت على المحصنات من المؤمنات والمحصنات من أهل الكتاب، والمراد أجور الجميع؛ ولا شك في عدم اختصاص الجواز في المؤمنات بالتمتّع واحتمال اختصاص القيد بالكتابيّات يدفعه ظهور الآية في خلافه[٣].

وأمّا قوله تعالى: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**﴾ (النساء: ٢٤)، فليس بشاهد على ذلك؛ لأنّ مراده ـ أعني المتعة ـ إنّما يفهم من قرينة أخرى تكون في الآية أحياناً كلفظ «الاستمتاع»، أو من الأحاديث.

ب ـ وأمّا دليل السنّة: فالجمع الذي مارسوه بين الروايات مخالف للقاعدة؛ لأنّ أخبار المنع المطلق تعارض أخبار الجواز المطلق ـ كما سيأتي في أدلّة المجوّزين ـ والجمع ينبغي أن يكون بينهما على القاعدة؛ ثمّ تقييد مطلق المنع قبل خلاصه عن معارضة مطلق الجواز ـ مع أنّه غير ثابت الحجيّة لأجل المعارضة ـ خطأ واضح. ولا يخفى أنّ الأخبار الدالة على جواز المتعة لا تدلّ ـ بأيّ نحو من أنحاء الدلالة ـ على عدم جواز الدائم، ولا ملازمة بينهما كما هو واضح؛ بل ربّما تكون الملازمة بين جواز المتعة وجواز الدائم، وسيأتي الكلام عنها، إن شاء الله.

(١) الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٤: ٢١٠.

(٢) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ٢٤٩.

(٣) النجفي، جواهر الكلام ٣٠: ٣٩.

ج ـ وأمّا دليل الشهرة: فالحق ـ خلافاً لما قاله الشيخ محمد رضا المظفر[١] ـ أنّه لا مبرّر لاتّباع المشهور المتبيّن خلافه من الأدلة، والشهرة على قسمين: الشهرة الروائيّة والشهرة الفتوائيّة. والحجّة أولها لإيجادها الظنّ بصدور الحديث، أمّا الثانية فقد أجمع الفقهاء على أنّها ليست بحجّة ولا يستدلّ بها على شيء خصوصاً إذا كانت في المتأخّرين، والذي يبدو أنّ شهرة القول بالتفصيل شهرةٌ فتوائيّة لا روائية، بل يمكن أن يقال: إنّ الشهرة الروائيّة هي شهرة القول بالجواز المطلق وله شواهد كثيرة، كالروايات الواردة في ميراث الزوجة الكتابيّة وحقوقها ممّا هو متفرّع على جواز نكاحها الدائم، إضافةً إلى ما تقدّم من إجماع الصحابة والتابعين وعدم ثبوت الخلاف في صدر الإسلام.

٣. أدلّة نظرية الترخيص المطلق في الزواج من الكتابيّات

استدلّ المرحوم محمد جواد مغنية للجواز بأدلّة ثلاثة: عمومات التجويز، الكتاب، والسنّة.

أ ـ عمومات التجويز: وهي الأدلة الدالة على إباحة الزواج بوجه عامّ، خرج منه زواج المسلم بالمشركة والمسلمة بالمشرك والكتابي، وبقي ما عدا ذلك مشمولاً للعمومات والإطلاقات.

ب ـ نصوص القرآن: وهي قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ**﴾ (المائدة: ٥)، فإنّ هذه الآية ظاهرة في حلّ أهل الكتاب دواماً ومتعةً وملك يمين. أمّا قوله سبحانه: ﴿**وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ**﴾ (البقرة: ٢٢١)، فهو خاصّ بالمشركات وهنّ غير الكتابيّات. وأمّا آية ﴿**وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾ (الممتحنة: ١٠)، فليست صريحةً في الزواج؛ لأنّ الإمساك بالعصم كما يُكنى به عن الزواج يُكنّى به عن غيره أيضاً.

ج ـ نصوص السنّة: وهي الروايات الكثيرة عن أهل البيت عليهم السلام، وهي الأساس هنا

---

(١) أصول الفقه ٢: ١٨٦.

في الموضوع، وقد ذكرها صاحب الوسائل والجواهر ووصفها هذا بالمستفيضة، أي بلغت حدّاً من الكثرة يقرب من التواتر؛ منها أنّ رجلاً سأل الإمام الصّادق عليه السلام عن رجل مؤمن يتزوّج اليهوديّة والنصرانيّة فقال الإمام: «إذا أصاب المسلمة فماذا يصنع باليهوديّة والنصرانيّة؟ قال السائل: يكون له فيها الهوى؛ فقال الإمام: إن فعل فليمنعها من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، واعلم أنّ له في دينه غضاضة»، فلم يمنع الإمام السائل من الزواج بالكتابيّة بل أذن له بذلك حيث قال: «إن فعل فليمنعها من شرب الخمر» هذا من حيث الدّلالة. أمّا من حيث السند فقال صاحب المسالك: «إن هذه الرواية أوضح ما في الباب سنداً؛ لأنّ طريقها صحيح، وفيها إشارة إلى كراهيّة التزويج المذكور فيمكن حمل النهي الوارد عنه على الكراهة جمعاً بين الروايات ـ ثم قال: ـ وقد انتهى الفقهاء في الخلاف والأدلّة إلى ما لا طائل تحته»[1].

أدلة الترخيص المطلق، تطوير ومنافحة

الإنصاف أن النظرية الثالثة ـ مع كون المشهور خلافها ـ من أوضح النظريات الفقهية، وقد عرفت ما يُستدلّ به عليها،لكنّ المفترض لفت النظر إلى بعض الأمور:

أولاً: إنّ عمومات التجويز ليست دليلاً مستقلاً هنا، بل هي من نوع الأصول، بمعنى أنه لمّا لم يُحرز الخروج عن ذلك بأدلّة المانعين والمفصّلين يبقى في مكانه شاملاً للكتابيّات. والظاهر أنّ مرادهم من عمومات تجويز النكاح قوله تعالى: ﴿**وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ**﴾ (النور: ٣٢)، لكنّه ليس بعام؛ لأنّ قوله: «منكم» يخصّص العامّ، يعني: منكم أنتم المسلمين؛ فلعلّ مرادهم قوله تعالى بعد ذكر المحرّمات: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ**﴾ (النساء: ٢٤)، لكنّه ليس من عمومات التجويز، بل هو ممّا خرج عن عمومات التحريم؛ لأنّ الأصل في الفروج هو التحريم كما هو ظاهر الآية. نعم، قوله تعالى: ﴿**فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ**﴾ (النساء: ٣) عامّ؛ لكنه ـ فيما يبدو ـ ليس في مقام بيان من يجوز نكاحها من

---

(١) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق ٥: ٢٠٩ ـ ٢٢١.

النساء بل يكون في مقام التحديد العددي للزواج، فلا يبقى للعامّ ظهور.

هذا حول عمومات الكتاب، أمّا عمومات السنّة، فالمهم منها بصدد بيان شرعيّة أصل النكاح واستحبابه في الجملة؛ لذا لزم البحث عن أدلّة أخرى لموضوعنا هنا.

ثانياً: إنّ قوله تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ**﴾ (المائدة: ٥)، نصّ دالّ هنا، وما قالوا فيه لا يخلو من تكلّف، حيث ناقشوا من جهتين:

الأولى: دعوى النسخ، بافتراض أنّ هذه الآية منسوخة بآية البقرة: ﴿**وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ**﴾ وآية الممتحنة: ﴿**وَلاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾، واستشهدوا على ذلك بما رواه زرارة عن أبي جعفرعليه السلام قال: «هذه ـ الآية ـ منسوخة بقوله: ﴿**وَلاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾»[1] وما قاله ابن الجهم بحضور الرضاعليه السلام من أنّ هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ**﴾ فتبسّم الإمام تجاهه وسكت[2].

لكنّ هذا الكلام غير معقول؛ «لأنّ سورة البقرة أوّل سورة نزلت بالمدينة بعد الهجرة، وسورة الممتحنة نزلت بالمدينة قبل فتح مكّة وسورة المائدة آخر سورة نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله ناسخةً غير منسوخة، ولا معنى لنسخ السابق اللاحق»[3]، بل هو ملحق بالمُحال، إضافةً إلى ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ سورة المائدة آخر القرآن نزولاً فأحلّوا حلالها وحرّموا حرامَها»[4]. بل يدلّ على انتفاء النسخ في خصوص هذه الآية ـ بل هي ناسخة لما ادّعوا نسخها به ـ : ما رواه السيّد في المحكيّ من رسالة المحكم والمتشابه نقلاً عن تفسير النعمانيّ بإسناده عن عليّعليه السلام قال: «وأمّا الآيات التي نصفها منسوخ ونصفها متروك بحاله لم ينسخ وما جاء من الرخصة في العزيمة، فقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ**﴾ إلى آخرها، وذلك أنّ المسلمين كانوا

(١) الكليني، الكافي ٥: ٣٦٠.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٤١٠.

(٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٢٠٤.

(٤) السيوطي، الدر المنثور ٢: ٢٥٢.

ينكحون في أهل الكتاب من اليهود والنصارى وينكحونهم حتّى نزلت هذه الآية نهياً أن ينكح المسلم في المشرك أو ينكحونه، ثمّ قال الله تعالى في سورة المائدة ما نسخ هذه الآية فقال: «والمحصنات..»، فأطلق الله تعالى مناكحتهنّ بعد أن كان نهى وترك قوله: «ولا تنكحوا المشركين حتّى يؤمنوا» على حاله لم ينسخه»[١].

وأمّا الروايتان الدّالتان على نسخ آية المائدة فغير مقبولتين بالضرورة، بل إنّ الثانية منهما غير صريحة في الموضوع، ويمكن أن يكون تبسّم الإمام عليه السلام من باب التعجّب والاستبعاد، وهذا قريب جدّاً.

الثانية: قال بعض المانعين في تأويل الآية: «قد يجوز قبل ورود هذا أن يفرّق الشرع بين المؤمنة التي لم تكن قطّ كافرة وبين من كانت كافرة ثم آمنت، ففي بيان ذلك والجمع بين الأمرين في الإباحة فائدة»[٢]. يعني بذلك أنّ «المحصنات من المؤمنات» من لم تكن قطّ كافرة، و «المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» من كانت كافرةً ثم آمنت! وهذا تكلّف ظاهر وتحكّم.

ثالثاً: هناك نصوص في السنّة مثل صحيح أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل له امرأة نصرانيّة له أن يتزوّج عليها يهوديّة؟ فقال: إنّ أهل الكتاب مماليك للإمام وذلك موسّع منّا عليكم خاصّة، فلا بأس أن يتزوّج..» ومنها صحيح أبي مريم الأنصاريّ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن طعام أهل الكتاب ونكاحهم حلال هو؟ فقال: نعم، قال: كانت تحت طلحة يهودية»، ومنها صحيح محمد بن مسلم عنه عليه السلام قال: «سألته عن نكاح اليهوديّة والنصرانيّة؟ فقال: لا بأس به، أما علمت أنه كانت تحت طلحة بن عبدالله يهوديّة على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله؟»[٣] بل روي في بعض أبواب الإرث ما يستظهر منه أنّ جواز نكاح الكتابيّة مطلقاً كان مفروغاً عنه عند الأئمة عليهم السلام وعند شيعتهم؛ كصحيح أبي ولاد قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول:

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٣٠: ٣٣.

(٢) المرتضى، الانتصار: ١١٧.

(٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٤١٧، ٤٢٠.

«المسلم يرث امرأته الذميّة وهي لا ترثه»[١]. وصحيح جميل عنهعليه السلام في الزوج المسلم واليهوديّة والنصرانيّة أنه قال: «لا يتوارثان»[٢]، وهذه المجموعة من الأخبار ممّا يرجّح على غيرها قطعاً لموافقتها الكتاب دلالةً، وسندُ غير واحد منها صحيح، ومع التعادل بين المجموعتين ـ أي الجواز والمنع ـ يجمع بينهما بحمل الأولى على الإباحة وحمل الثانية على الكراهة، كما يقال ذلك في أصول الفقه.

ويمكن أن يقال: إنّ مجموعة الجواز من الروايات واردة مورد التقيّة؛ لأنّ القول بالجواز المطلق متّفق عليه بين أهل السنّة، ويقرّب هذا أنّ في عدّة منها ذكر طلحة، ومن المعلوم أنه لا حجّة في فعله إلاّ عندهم. ولكن يردّ هذا الكلام «أنّ جملة من رواة تلك النّصوص ممّن لا يعطون جراب النورة، على أنّ فيها ما ينافي التقيّة كالخبر المشتمل على كونهنّ ملكاً للإمام وغيره. كلّ ذلك مع عدم المعارض الذي يحمل لأجله الخبر على التقيّة المسقطة لحجّيته وعدم الإشعار في شيء منها بذلك كما هو المتعارف في الأخبار الواردة مورد التقيّة. والاستدلال بفعل طلحة باعتبار تقرير النبيّصلى الله عليه وآله له، وعليه فلا دلالة فيه على ذلك، كما هو واضح»[٣].

ودعوى أنّ موافقة أهل السنّة كافية لترجيح الطرف الأخر حسب أصول الشيعة مرفوضة؛ لأنّ ترجيح كلّ ما يخالف أهل السنّة مطلقاً ممّا لا أصل له من العقل.

مقولة الترابط بين الزواجين: الدائم والمنقطع في نكاح الكتابية

يمكن أن يقال: إنّ العلّة المنصوصة ـ عند المفصّلين ـ في منع نكاح الكتابيّة دواماً هي مخافة أن تدعوه الكتابيّة إلى النار[٤]، وأن يتهوّد ولده أو يتنصّر[٥]، ومثل ذلك ممّا تضمّنته الآيات والرّوايات. وهذه العلة موجودة أيضاً في الزواج المنقطع؛ إذ من الجائز

---

(١) ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٦.
(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٧٨.
(٣) النجفي، جواهر الكلام ٣٠: ٣٩.
(٤) البقرة: ٢٢١.
(٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٤١٠.

شرعاً ـ وعلى مبدأ المفصّلين ـ أن يتزوّج المسلم بالكتابيّة إلى أجل بعيد جدّاً مثل خمسين سنة أو أقصى من ذلك، بحيث تصير المتعة مطابقة في الآثار للدّائم، خصوصاً إذا شرط الولد والميراث ـ ولو من جانب ـ وغيرهما من حقوق الزوجين الدائمين في ضمن العقد؛ وبهذا تُلغى فائدة القول بالتفصيل، وهذا يدلّ على عدم صحّته أيضاً؛ فالصحيح أنّ الشارع إمّا لا يجيز نكاح الكتابيّة مطلقاً أو يجيزه مطلقاً، ولا معنى للتفصيل، وكأنّنا نخرج بقاعدة تقول: كلّ من يصحّ نكاحها متعةً يصحّ نكاحها دواماً.

مسألة التأثير الديني على الأسرة في الزواج من الكتابيات

إنّ الحديث عن تأثير الزوجة الكتابيّة على زوجها بدعوته إلى النار وحملها الأولاد على الضلالة الدينية يجري أيضاً في مجموعة من المسلمات، كما يشهد على ذلك قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلادِكُمْ عَدُوّاً لَّكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ**﴾ (التغابن: ١٤)، إلى جانب الاتجاه العالمي في عصرنا نحو التسامح الدينيّ وحرّية العقيدة، ممّا يوجد عادةً في كثير من أهل الكتاب.

والنتيجة: أنّ النظريّة الثالثة ـ أي جواز نكاح الكتابيّة مطلقاً ـ هي الصحيحة.

حكمة الترخيص في نكاح الكتابيّة

هنا سؤال يجدر الجواب عنه: لماذا يجوز نكاح الكتابيّة مطلقاً مع أنه لا يجوز نكاح المشركة؟ ولماذا لا يجوز تزويج المسلمة بالكتابي؟ ما سبب هذا التفريق بين المسلم والمسلمة؟

لابدّ لفهم الحكمة في ذلك أن ننظر في الحقائق التالية:

١ ـ إنّ للزوج رئاسة الأسرة والقوامة على الزوجة والسلطة الأدبيّة عليها في كلّ شرائع العالم وقوانينه، وله القدرة على التأثير عليها في أفكارها واتجاهاتها أكثر ممّا للمرأة على الرجل في الأعمّ الأغلب النابع من طبيعة المرأة على السواء[1].

---

(١) السّباعي: ١٧٥.

٢ ـ إنّ الإسلام يذعن بالديانتين اليهوديّة والنصرانيّة ويعترف بأنها من عند الله سبحانه وأنّه وقع فيهما تحريف، ويأمر أتباعه المسلمين بأن يقولوا: ﴿**آمَنَّا بِالله وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾ (البقرة: ١٣٦)، ولذا لا يجوز للمسلم أن يسبّ نبيّاً من الأنبياء ومنهم موسى وعيسى عليهما السلام. بل لو فعل ذلك كان كافراً بحكم الإسلام وخارجاً عن الدين ومهدوراً دمه كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من سبّ نبيّاً من الأنبياء فاقتلوه»[١]، فيُؤخذ منه ماله ويُفرّق بينه وبين زوجته. وهذا ضمان بيّن أمام زوجته الكتابيّة أن لا يحاول إيذاءها في عقيدتها الدينيّة.

٣ ـ وأمّا الديانتان اليهوديّة والنصرانيّة فلا تعترفان بديانة الإسلام ولا تذعنان بأنها من عند الله سبحانه، بل تقولان فيها: إنها مختلقة من عند محمد صلى الله عليه وآله ولذا لا تمنعان أتباعهما من القول فيها وإظهار التكذيب لها مع الإمكان. فلا يبقى أيّ ضمان لليهوديّ والنصرانيّ ـ بعدما عرفت من قوّة تأثير الزّوج أمام زوجته المسلمة ـ أن يكفّ عن إيذائها وممارسة الضغوط العاطفيّة عليها. وفي هذا تصدّع الأسرة وشقاء الحياة الزوجيّة، مع إمكان التأثير الديني للزّوجة المسلمة خصوصاً إذا كانت ضعيفة في إيمانها.

لهذا بادرت الشريعة إلى سدّ هذه الذريعة؛ فحرّمت زواج المسلمة بغير المسلم ولم تفرّق بين وثنيّ وكتابيّ؛ لأنّ العلّة واحدة فيهما معاً؛ فليس تعصّباً ولا أنانيّة ولا استعلاءً على النّاس أن يبيح الإسلام للرّجل المسلم أن يتزوّج المرأة الكتابيّة ولا يبيح للرّجل الكتابيّ أن يتزوّج المرأة المسلمة، بل هو تقدير دقيق لكلّ حالة من الحالتين، ولو أمعن النّظر فيهما ذو رأي غير متعصّب لما خرج إلاّ بهذا الحكم[٢].

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٧٩: ٢٢١.

(٢) عبدالحميد: ٦٥.

والحكمة في حلّ زواج الكتابيّة دون المشركة، أنّ الكتابيّة تتّفق مع المسلم في الإيمان بالله واليوم الآخر وكثير من الفضائل، واختلافهما إنّما هو في رسالة محمّد صلى الله عليه وآله وما جاء به من كتاب؛ فلهذا الاتفاق حلّ الزواج بها لإمكان العشرة بينهما المحقّقة للأغراض التي شرّع لها الزواج في الجملة[1]، أمّا المشركة فلا تتّفق في شيء من العقائد الرّئيسة مع المسلم؛ فمن البعيد جدّاً أن يجتمع الشرك والتوحيد في بيت واحد! هذا ما لا يكون تماماً كاجتماع الضدّين.

حقوق الزّوجة الكتابيّة

الحديث عن حقوق الزوجة الكتابيّة يكون من ناحيتين:

١. الحقوق المشتركة بين الزوجة الكتابيّة والزوجة المسلمة

قال الشيخ الطوسيّ رحمه الله: «إنّ لها ـ يعني الزوجة الكتابيّة ـ على زوجها حقاً ولزوجها عليها حقّ؛ تستحقّ عليه المهر والنفقة والسكنى والقَسم وأحكام المولى وتطالب عند انتهاء المدّة بالفئة أو الطلاق كالمسلمة، وأمّا الخدمة فلا يجب عليها لزوجها»[2]، وقال النوويّ: «الكتابيّة كالمسلمة في النفقة والقَسم والطلاق وعامّة أحكام النكاح»[3]. فكأنّه لا خلاف بين أهل السنّة والشيعة في ثبوت هذه الحقوق للزوجة الكتابيّة، لكنّ الخلاف في الناحية الثانية.

٢. الحقوق المتمايزة بين الزوجة الكتابيّة والزوجة المسلمة

أعني ما يختص بالزوجة الكتابيّة دون المسلمة، وهو يحوي جملة نقاط:

١ ـ **الزوجة الكتابيّة بين الإجبار على أحكام الإسلام وحريّة الاختيار**: هل للزوج

---

(١) شلبي: ٢٢٨.

(٢) المبسوط ٤: ٢١٠.

(٣) المجموع ٧: ١٣٦.

المسلم إجبار زوجته الكتابيّة على مراعاة الأحكام الإسلاميّة مثل الحجاب والغسل من الجنابة وغير ذلك ممّا هو في معتقدها غير واجب؟

فيه قولان؛ أحدهما ليس له ذلك والثاني له إجبارها، والأوّل هو ما اختاره الشيخ الطوسي[1] وهو الصحيح؛ لأصالة البراءة، ولأنّ العمل بالأحكام الإسلاميّة فرع قبول الإسلام. فمتى لم يجز إجبار الزوجة الكتابية على أصل الإسلام كيف يجوز إجبارها على فروعه؟

٢ ـ الزوجة الكتابيّة بين المنع عن محظورات الأعمال وحقّ الاختيار والحريّة: هل للزّوج المسلم منع زوجته الكتابية من الأعمال المحظورة التي هي في دينها مباحة كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير؟

للفقهاء هنا مبدأ متفق عليه، وهو: كل مانع من الاستمتاع بالزوجة الكتابية عليها إزالته، أمّا ما لا يمنع الاستمتاع بل يمنع كماله فعندهم فيه قولان: أقواهما أنه لا يجب عليها؛ لأنّ الأصل براءة الذمّة، أمّا منعها من شرب المسكر من الخمر فله ذلك قدر ما يسكرها[2]. لا من جهة منع الاستمتاع؛ لأنّ الاستمتاع بها في حالة السكر ممكن. بل لما روي في الصحيح أنّه: «إن فعل فليمنعها من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير»[3] وهو ظاهر في وجوب منعها مطلقاً، ولعلّ ذلك لتأثير الخمر في الخُلق والخَلق والنسل وغير ذلك ممّا هو مذكور في محلّه.

وأمّا منعها من أكل لحم الخنزير قيل: فيه قولان أقربهما أنّه ليس له ذلك[4]؛ لما يقتضيه أصل الإباحة، نعم يعارضه ظاهر الصحيح المتقدم. وأمّا اللباس فلها لبس ما شاءت إذا كان طاهراً نظيفاً، سواء كان من الديباج أو غيره، فلها لبس الحرير الحلال

---

(١) الطوسي، المبسوط ٤: ٢١١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٤: ٢١٤.

(٤) الطوسي، المبسوط ٤: ٢١١.

لهنّ[١]. وقيل: تمنع الكتابية من البيَع والكنائس[٢]. فهل مرادهم حرمة خروجها بدون إذن الزوج؟ الظاهر من قولهم حرمة ذلك مطلقاً إلى البيع والكنائس، لكنّه مردود بأنه لا دليل عليه، بل هو من نوع الاستحسانات. نعم، إذا كان المراد وجوب طاعة الزوج في الخروج أو عدمه فهو مصرّح به في الشريعة القرآنية بل والإنجيلية أيضاً حيث جاء: «يا أيتها النساء! أطعن أزواجكنّ كما ينبغي في الله»[٣] وجاء: «وليكن علاقات عفيفات مخدّرات محسنات مطيعات لأزواجهنّ»[٤] ومثل ذلك في التوراة وغيرها من كتبهم؛ فلذا يجب على الكتابيّات طاعة أزواجهنّ المسلمين بحكم شرائعهنّ.

٣ ـ **قانون الإرث بين الزوج المسلم والزوجة الكتابيّة**: وقع خلاف بين الفريقين المسلمين، فقال الجمهور: لا، مطلقاً؛ لقول النبيﷺ: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»[٥] نعم، روي عن عمر ومعاذ ومعاوية أنهم ورّثوا المسلم من الكافر ولم يورّثوا الكافر من المسلم، وحكي ذلك عن محمد بن الحنفية وعلي بن الحسين وسعيد بن المسيب ومسروق وعبدالله بن معقل والشعبي والنخعي ويحيى بن يعمر وإسحاق، وليس بموثوق عنهم[٦]، ولو صحّ عنهم فلم يصحّ الإجماع.

وقالت الإماميّة: المسلم يرث زوجته الكتابية وهي لا ترثه إجماعاً[٧]، وفي ذلك روايات عن أهل البيت عليهم السلام؛ منها قول الإمام الصادق عليه السلام: «المسلم يرث امرأته الذميّة وهي لا ترثه»[٨]، وهو نصّ صحيح فلا سبيل إلى تخطّيه.

---

(١) المصدر نفسه: ٢١٢.

(٢) النووي، المجموع ٧: ١٣٧.

(٣) رسالة بولس إلى كوليسان ٣: ١٨.

(٤) رسالة بولس إلى تيوطوس ٢: ٥.

(٥) ابن رشد، بداية المجتهد: ٢٠٧٥.

(٦) ابن قدامة، المغني ٦: ٢٠٣.

(٧) الطوسي، المبسوط ٤: ٢١١.

(٨) ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٦.

٤ـ حدّ المسلم إذا قذف زوجته الكتابية: يعدّ الإسلام شرطاً من شروط الإحصان عند جمهور أهل السنّة[(١)]، وكذلك عند الإماميّة؛ فإذا قدف المسلم زوجته الكتابية فلا حدّ عليه وإنّما يعزّر[(٢)] وليس الإسلام بشرط عند الظاهرية، ولذا قالوا: يحدّ المسلم حدّ القذف إذا قذف ذميّةً[(٣)]. وعلى رأي سعيد بن المسيّب وابن أبي ليلى، إذا قذف المسلم ذميّةً ولها ولد مسلم فعليه في هذه الحالة حدّ القذف[(٤)]، وهذا لا يخلو من وجه؛ للأصل، ولما روي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قذف المسلم مشركةً زوجُها مسلم أو ابنها أو قذف مشركاً وله ولد مسلم، فقال المسلم يطلب الحدّ، جلد القاذف حدّ القذف»، وكذلك ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره: «إن اليهوديّة والنصرانيّة متى كانت تحت المسلم فقذف ابنها يحدّ القاذف؛ لأنّ المسلم قد حصنها»[(٥)]. ولا فرق بين أن يكون القاذف أجنبياً أو الزّوج نفسه؛ لأنّ العلة المنصوصة ـ وهي الإحصان بالمسلم ـ موجودة في الحالتين.

٥ ـ حقّ الزوجة الكتابية في القَسَم بين الزوجات: قالوا: للكتابية الحرّة نصف القَسم مثل ما يكون للأمة[(٦)]، وخالف فيه الشهيد الثاني؛ حيث قال: «مساواة الحرّة الكتابيّة للأمة في القسمة لا نصّ عليه ظاهراً، لكنه مشهور بين الأصحاب، وذكر ابن إدريس أنه مرويّ. وربّما استدلّ له باقتضاء الإسلام أن يعلو على غيره ولا يُعلى عليه؛ فلو ساوت المسلمة لزم عدم العلوّ، وفيه نظر؛ لأنّ مثل ذلك لا يقاوم الأدلّة العامة المتناولة لها. وعلو الإسلام يتحقق في غير أداء الحقوق الشرعية؛ فإنّ المسلم والكافر فيه سواء»[(٧)].

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد: ٢٢٥١.

(٢) الطوسي، المبسوط ٤: ٢١٠.

(٣) ابن حزم، المحلّى ١٤: ١٢٦.

(٤) ابن قدامة، المغني ٨: ١٤٩.

(٥) النّوري، مستدرك الوسائل ١٨: ١٠١.

(٦) الشهيد الأوّل، اللمعة: ١٧٤.

(٧) مسالك الأفهام ٨: ٣٢٣.

والحقّ ما قاله ابن إدريس؛ فقد روى عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل للرجل أن يتزوّج النصرانيّة على المسلمة والأمة على الحرّة؟ فقال: «لا تزوّج واحدة منهما على المسلمة وتزوّج المسلمة على الأمة والنصرانيّة، وللمسلمة الثلثان وللأمة والنصرانيّة الثلث»[1]. إلا أنّ في الإسناد ضعف بعبد الله بن محمد وهو مجهول الحال فلا يوجد في شأنه جرحٌ ولا تعديل[2]. كما أنّ أبان بن عثمان ـ وهو في طريقه ـ من الناووسية على ما صرّح به الفاضل الكشي[3]؛ فالخبر لا يقيّد الإطلاقات الواردة في الأخبار الصحيحة، مع أنّ القَسم مبنيّ على حاجة جسمية متساوية بين الكتابيّة والمسلمة، والأصل أيضاً عدم التفاوت؛ وعليه فالحقّ ما قاله الشهيد الثاني.

نتائج البحث

١ ـ المشهور بين الإماميّة القول بجواز التمتّع بالكتابيّة وحرمة النكاح الدائم، وهو موقف القانون المدني في إيران، أمّا المتفق عليه بين أهل السنّة فهو جواز الدائم، وهو موقف القانون المدني في سوريا والعراق ومصر ولبنان.

٢ ـ القول بحرمة نكاح الكتابيّة مطلقاً ضعيفٌ من حيث الاستدلال بالكتاب والسنّة والإجماع وأصالة المنع والاحتياط.

٣ ـ القول بالتفصيل بين المتعة والدائم بتجويز الأوّل ومنع الثاني ـ مع أنه مشهور الإماميّة ـ ضعيفٌ من حيث الاستدلال بالكتاب والسنّة والشهرة الفتوائيّة.

٤ ـ الصحيح جواز نكاح الكتابية متعةً ودواماً؛ لصريح الكتاب والنصوص المستفيضة المرجّحة، بعد عدم صحّة القولين الآخَرين.

٥ ـ الحكمة من زواج الكتابيّة هو اتفاقها مع المسلم في الإيمان بالله واليوم الآخر وكثير من الفضائل الإنسانيّة ممّا لا يوجد في غير الكتابية من المشركات.

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٤١٩.

(٢) التفرشي، نقد الرجال ١: ٣٠٣.

(٣) الأردبيلي، جامع الرواة ١: ١٢.

٦ ـ الزوجة الكتابية كالزوجة المسلمة في جميع الحقوق غير التوارث، فإنّ الكتابية لا ترث زوجها المسلم. وليس للمسلم إجبار زوجته الكتابية على مراعاة أحكام الإسلام أو منعها من الأعمال المحظورة التي هي في دينها مباحة، إلاّ من الخمر ولحم الخنزير، ويقام الحدّ على المسلم إن قذفها، ولا فرق بين الكتابية والمسلمة في القَسم بين الزوجات، خلافاً للمشهور.

نظرية تعويض المطلقة تعسّفاً في الشريعة والقانون

قراءة نقدية

د. عبدالأمير كاظم زاهد(*)

مفهوم التعسّف والطلاق التعسّفي

١ـ مفهوم التعسّف

يرتكز مفهوم التعسّف في الفقه الإسلامي ـ كما تؤصّله النصوص ـ على أساسين اثنين:

الأول: الأساس النفسي، وهو الإرادة الباطنة للمتعسّف، التي يعبّر عنها في سلوكه بالرغبة بإيقاع الضرر بشخصٍ آخر، والأساس النظري لهذا هو حديث الرسولﷺ: «**إنما الأعمال بالنيّات، ولكل امرئ ما نوى**»(١).

الثاني: الأساس المادي، وهو المتمثل بإيقاع الضرر المادي المعبّر عن إرادة الضرر، وان كانت باطنة، ويحكم ذلك قولهﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»(٢).

(*) أُستاذ الدراسات الإسلامية العليا، كلية الآداب، من العراق.

(١) حديث مشهور رواه الخليفة عمر بن الخطاب، قال العلماء: متفق على صحته. وقال الشافعي وأحمد: إلى هذا الحديث يرجع ثلث العلم، في تخريجه وقوته، ابن حجر: فتح الباري ١: ٦؛ وعمدة القارئ ١: ١٦؛ وشرح عمدة الأحكام ١: ٧؛ والسيوطي: الأشباه والنظائر: ٧.

(٢) رواه أبو سعيد الخدري، وأخرجه الدارقطني والبيهقي والحاكم وقال: صحيح الإسناد على

ولا تخلو حالةٌ من حالات التعسّف عن إحدى هاتين الناحيتين، إن لم تجتمعا فيها؛ فإلى هذين الأساسين تُردّ حالات التعسّف جميعها.

ومن الجدير بالذكر أن مصطلح التعسّف لم يجر على لسان الفقهاء الأقدمين، فهو متأخّر في الأبحاث الفقهية، وقد سبقتها إليه الأبحاث القانونية، بل لم يعرف في مباحث الفقهاء كنظريةٍ عامة، وإن كانوا قد بحثوا مصاديقه في ثنايا المسائل المتعدّدة، ومن الأبحاث المتأخرة في الفقه نحاول عرض أبرز تعريفاتهم لمفهوم التعسّف.

١ ـ عرّفه أبو سنه: «استعمال الإنسان لحقّه على وجهٍ غير مشروع»[(١)].

٢ ـ وعرّفه في مكان آخر: «تصرّف الإنسان في استيفاء حقّه تصرفاً غير معتاد شرعاً»[(٢)].

٣ ـ وناقش د. فتحي الدريني تعاريفه ونقدها، ثم عرّفه بأنه: «مناقضة قصد الشارع في تصرّف مأذون فيه شرعاً بحسب الأصل»[(٣)].

وهذا مستفادٌ ـ فيما يبدو ـ من أبحاث بعض الفقهاء المتقدّمين كأبي إسحق الشاطبي؛ حيث يقرّب مفهوم التعسّف بقوله: «إنّ في الشريعة قواعد عامة تسري على استعمال جميع الحقوق، فالمباح يصير غير مباح بمقاصد المستعمل لذلك المباح، فصاحب الحقّ له أن يستعمل حقه، ولكن لابد أن يتساءل في أيّ غرض؟ وإلى أيّ مدى؟ وبأية كيفية؟ فلو استعمل الشخص حقّه المباح له لتحقيق مقاصد غير مشروعة بحيث تصبح نتائج استعماله لحقّه غير عادلة ومجحفة بحقوق الآخرين، فهذا من التعسّف وكذلك طريقة استعماله لحقّه.. هل تمّت بيقظة وتبصّر؟ فإن لم تتم كذلك فهو متعسف، لذلك قيل: يشترط لممارسة الشخص لحقّه واستيفائه له ملاحظة المقاصد، والنتائج، والطرق، فهذه

شرط مسلم؛ ورواه الكليني في الكافي، والصدوق في الفقيه، والطوسي في التهذيب ١ : ٤١٣.

(١) أحمد فهمي أبو سنه، النظرية العامة للمعاملات، محاضرة في مجموعة المحال، أسبوع الفقه الإسلامي: ١٠٠، ١١٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) د. فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: ٣١١.

العناصر الثلاثة هي عناصر لمفهوم التعسّف.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: يلاحظ أن القواعد الأخلاقيّة لها صلةٌ وثيقة بنظرية التعسف[١]، وهذا أمرٌ لم يعترض عليه الفقهاء المسلمون، لإيمانهم أن مزجاً لا ينفكّ بين الفقه (القانون الشرعي) والأخلاق، بينما يوجّه أهل القانون نقداً بالغاً للخلط بين القاعدة الأخلاقية والقاعدة القانونية، غير أن المزج بين قواعد القانون وقواعد الأخلاق في الفقه واضح جداً؛ فإنّ مخالفة القاعدة الأخلاقية (بإرادة باطنة) غالباً ما يكون جزاؤه أخروياً، لا قضائياً دنيوياً، ومثال ذلك: أن شخصاً لو استخدم حالة جوازٍ قانوني واستبطن قصد الضرر أو مطلق مخالفة القاعدة الأخلاقية، فإنّ للإرادة الباطنة ـ غير المشار اليها بقرائن مادية سلوكية ظاهرة ـ يظل حسابها حساباً ديّانياً أخرويّاً وهذا هو مشهور آراء الفقهاء. لكنّ هذا الرأي يقابله: أن للقاضي أن يمنع المستعمل لحقٍّ قانوني له إذا دلّت القرائن على أنّه مصحوب بقصد الإضرار، ويدعمون رأيهم بأن القانون الشرعي (الفقه) لا يحث صاحب الحقّ على مجرّد التزام الحدّ المأذون له به، بل يحثه على بلوغ مرتبة الإحسان والتسامح في استعماله لحقوقه؛ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ (النحل: ٩٠).

من جهةٍ ثالثة، فإن تحديد مفهوم التعسّف ـ بما تقدّم ـ يشير إلى أنّ له نطاقاً واسعاً في الفقه، منها في البيوع المنهي عنها، وأحكام تلقّي الركبان، والبيع على البيع، والسؤم على السؤم، والنجش، وبيع الحاضر للبادي، وفسخ العقد بالأعذار الملجئة، وعلى مستوى الأحوال الشخصية: الطلاق التعسّفي، وإجبار الزوجة على المطاوعة، وإجبار الزوج على استحداث بيتٍ مستقلّ للزوجة، ومجموعة من الأحكام يمكن أن تستغلّ تعسّفاً.

٢. الطلاق التعسّفي والقانون العراقي

يعرّف الفقهاء الطلاق بأنه: «إزالة قيد النكاح بصيغة: أنت طالق وشبهها»[٢].

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة، نظرية التعسف، اعمال الفقه الإسلامي: ٢٩.

(٢) النجفي، جواهر الكلام ٣٢: ٢.

وقد نصّت المادة (٣٤) من قانون الأحوال الشخصية العراقي رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩م، أنه «رفع قيد الزواج بإيقاع من الزوج أو من الزوجة إن وكّلت به أو فُوّضت، أو حصل من القاضي عند تعذّر استمرار الحياة الزوجية»[١].

وقد نظّم الفقه والقانون عملية الطلاق والتفريق في أحكامهما، وبناء على منطوق ودلالة الحديث النبوي الشريف «أبغض الحلال إلى الله الطلاق»[٢]، فهو في إطلاق أوضاعه مبغوض من الله تعالى، ما لم يكن علاجاً لوضعٍ لا يُرجى إصلاحه، فلو خلا من حاجةٍ ماسّة أو سبب فهو تفريط في بناء الأسرة، وبناء الأسرة مقصدٌ شرعي، وكون الطلاق في الأصل إيقاعاً يُصدره الزوج بإرادته المنفردة، يمكّنه أن يوقعه طبيعياً وأن يوقعه متعسّفاً، والتعسف إذا حصل فإن القانون العراقي قبل التعديل عام ١٩٨٥م لم يتعرّض للطلاق التعسفي، إلا أنه أدخل في قانون الأحوال الشخصيه بالتعديل رقم (٥١) لسنة ١٩٨٥م، والمنشور في الوقائع العراقية عدد (٣٠٥٢) في ١/ ٧/ ١٩٨٥م.

وقد جاء في الأسباب الموجبة لتشريعه: «إنه حماية للزوجة من إيقاع الزوج الطلاق عليها تعسفاً، ويعوّضها عما يصيبها من ضررٍ من جراء ذلك، وضماناً لعيشها، وحفظاً لكرامتها، ولأجلها شرّع هذا القانون، وأدخلت في القانون الفقرة (٣) من المادة (٣٩) التي تنصّ على أنه «إذا طلّق الزوج زوجته، وتبيّن للمحكمة أنّ الزوج متعسّف في طلاقها، وأن الزوجة أصابها ضررٌ من جراء ذلك، تحكم المحكمة ـ بطلبٍ منها ـ على مطلّقها بتعويضٍ يتناسب وحالته المادية ودرجة تعسّفه، ويقدر جملة على أن لا يتجاوز نفقتها لمدة سنتين، علاوة على حقوقها الثابتة الأخرى»[٣].

وقد جرى العمل، منذ ذلك التاريخ، على ذلك وأصدرت محكمة تمييز العراق قرارات تمييزية مصادقة لأحكام صدرت من محاكم الأحوال الشخصية، تحكم فيها على

(١) قانون الأحوال الشخصية العراقي المادة (٣٤).

(٢) رواه أبو داود، وابن ماجة، وصحّحه الحاكم، والمشهور إرساله، انظر: سنن ابن ماجه ١: ٦٥٠؛ والسيوطي، الجامع الصغير ١: ٥.

(٣) قانون الأحوال الشخصية، وهامشه: ٤٢.

أشخاص طلّقوا زوجاتهم بنفقة التعسف[١].

ويشار إلى أنّ هذا التعديل وما ترتب عليه من إضافةٍ لقانون الأحوال الشخصية العراقي حصل إبان الحرب بين (صدام حسين) والجمهورية الإسلامية الإيرانية، فقد كثر الطلاق بسبب أوضاع الحرب مما أدى إلى إجراء يقلّل من كثرته وما يقرّب المرأة من السلطه آنذاك، وكان التعديل قد تمّ بمرسوم، ولأجل نقد هذا التعديل ـ لا من جهة صلاحية المشرّع ـ إنما من جهه نقد التشريع جاء هذا البحث.

صور التعسّف في الطلاق وقيوده

١. صورة التعسّف في الطلاق

إن شروط الحكم للزوجة المطلقة تعسفاً، كما تنصّ عليها الفقرة (٣) من المادة (٣٩)، تتحدّد بـ:

١ ـ أن يتضح للمحكمة أن الزوج متعسّف.

وهنا يرد سؤال: كيف يتسنّى للمحكمة أن تتبيّن التعسف؟ وما المعايير الضابطة لمعرفة التعسّف ودرجته، فهذا يفتح الباب أمام اجتهاد القاضي.

٢ ـ أن يتبيّن للمحكمة أنّ الزوجة أصابها ضررٌ من جراء ذلك، ولم تفصح الفقرة (٣) من المادة (٣٩) نوع الضرر (مادي، اعتباري)، وحجمه ومقداره؛ لأن الضرر واقع لا محالة في أغلب حالاته.

٣ ـ نصّت الفقرة أن التعويض يلزم أن يتناسب مع أمرين:

أ ـ الحالة المادية للزوج.

ب ـ درجة التعسّف.

فلو افترضنا أن الحالة المادية متدنية أو متوسطة، فإن المحكمة لا يمكنها أن تحكم بالتعويض ـ حتى مع تبيّنها أنه متعسف، وبذلك يكون تعسّف الفقير لا عقوبة عليه،

---

(١) قرار محكمة التمييز الصادر في ٣/ ٣/ ١٩٩٦ المنشور في مجلة القضاء: ١٨٥، ع٢، س١٩٨٦.

وتعسف المليء خاضع للعقوبة، وهذا ما يشكّل اضطراباً آخر في التشريع، أما درجة التعسّف فلا يعرف معيارٌ لتحديدها، ولم توضحه التعليمات واللوائح أو القانون، سوى ما يتصوّره القاضي عن:

١ ـ كيفية إيقاعه.

٢ ـ البواعث الدافعة إليه إذا توصّل إليها، وهذا ممّا لا يتوصّل إليه بيُسر.

٣ ـ والأسس الفقهية التي يبني الفقهاء جواز أو كراهة الطلاق عليها.

أمّا كيفية إيقاعه، فالقرائن الدالة على اختياره كيفيته مسبّبة لجرح معنوي، أو هدر لمكانة المرأة، كان عليه أن يتحاشاها، وكل كيفية ينتج عنها ضرر غير معتاد للمرأة، ربما تكون كاشفةً عن التعسف، وإذا ظهرت بواعث ضررية بالقرائن والأفعال فإنها كاشفة عنه.

ومن جهةٍ فقهية، ربما يُستند في التعسّف على رأيٍ للفقهاء في أسس حكم الطلاق بلا سببٍ موجب؛ فالفقهاء ـ كما هو واضح ـ اختلفوا في حكم الطلاق بلا سبب، فمع استقامة حال الزوجين كانوا على قولين:

أحدهما: إنه محرّم إذا كان لغير حاجة، ونُسب هذا الرأي للإمام أحمد.

ثانيهما: وهو مشهور الحنابلة أنه مكروه[١].

وذكر الدمشقي أنه مع استقامة حال الزوجين يصبح الطلاق مكروهاً بالاتفاق، بل قال أبو حنيفة بتحريمه[٢].

إن اختلاف الفقهاء في أصل الطلاق هل الإباحة أم الحظر؟ يصحّ أساساً نظرياً للكشف عن التعسّف فيه وعقوبته؛ فالقائلين بالحظر إلى أن يقوم ما يدعو إليه، لما يفترض في المتعسّف أنه لم يطلق ـ تحت ضغط سبب ما ـ فإنه يكون قد أتى بمكروه

---

(١) شرح النووي لصحيح مسلم ١٠: ٦١؛ وسبل السلام ٣: ١٦٨؛ ونيل الأوطار ٦: ١٨٧؛ والبهوتي، منتهى الإرادات ٣: ١١٩.

(٢) الدمشقي، رحمة الأمة: ٢٢٨.

شرعي ترتب عليه ضرر مادي، وحصل بقصدٍ ضرري؛ وعليه فهو يستحقّ أن يعاقب؛ تعزيراً له على هذا الفعل[١].

إذن، فالطلاق إن وقع موافقاً للقانون في مضمونه ومقاصده ونواياه ونتائجه فإنه مباح، وإن وقع موافقاً للقانون في مظهره فقط فإنه في الأقل على الكراهة، أما التعويض فلأجل السبب المفقود من تصرّفه المناقض لمقصود الشارع؛ ولذا فإن اعتبار الزوج متعسفاً يحصل إذا قصد بطلاقه غير القصد الشرعي؛ فيكون التعسف مبنياً على مناقضة قصد الشارع.

وخلاصة القول: إن الطلاق مباح، إذا كان خالياً من قصد الإضرار، أو خلا من سببٍ شرعي وجيه على رأي من يرى إباحته مطلقاً، ومع كونه كذلك فإن الفقهاء فيه على قولين:

أ ـ إنه يقع قضاءً ويحاسب ديانةً وأخروياً، وليس لأحد تقييد إرادة الزوج أو فرض شرط أو عقوبة عليه.

ب ـ إنه يقع قضاءً وعلى المتعسّف تعويض المطلّقة، تعويضاً مناسباً للضرر الواقع عليها.

وسترد تفاصيل أخرى في الموازنة بين القولين.

٢. أدلّة تحريم التعسف

هل التعسّف باستعمال الحق محرّم شرعاً؟ وما الأدلّة على ذلك؟

والجواب: اتفقت كلمة الفقهاء على الحرمة الشرعية للتعسّف كحكمٍ تكليفي، وسيرد الحكم الوضعي له، أمّا أدلتهم على الحرمة فهي:

١ ـ قوله تعالى ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ (البقرة: ٢٣١).

أخرج مالك والطبري في سبب نزولها أنّ الرجل كان يطلّق ويراجع قبل العدّة ليطيل العدّة عليها أو المتضيق النفقة في العدة إضراراً فورد النهي، وهو موجبٌ لحرمة

---

(١) الذهبي، الأحوال الشخصية: ٢٢٠ ـ ٢٢٢، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

التصرّف، أي لا تراجعوهنّ بنيّة إطالة العدّة، ومعلومٌ أن الرجعة حقٌّ للزوج بل هي مندوبة، لكن المشرّع (الله تعالى) نهى عنها إذا أجراها بقصدٍ غير مشروع"[1].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ (النساء:١٢).

وواضحٌ أن الإقرار بالوصية بين الوجوب والندب، وكذا الدين للدائن، فإذا كانت صورته صورة وصية أو دين ومضمونه تبرع أو هبة ينقلب الحكم إلى الحرمة؛ لقصد الإضرار.

٣ ـ حديث الضرر المتقدّم، ومن سبب نزوله تظهر حرمة التصرّف الضرري عموماً.

٤ ـ حديث النيّات المتقدم.

٥ ـ حرمة التعاون على الإثم.

من هذه وغيرها، تظهر لنا حرمة التعسف ـ مجملاً ـ من حيث هو مفهوم كلّي.

٣. جزاء التعسّف

الأصل في جزاء التعسف هو الجزاء الأخروي؛ لارتباطه بالمقاصد والأغراض التي يصعب الوقوف عليها وإثباتها، فيقوم الجزاء الأخروي بدوره في الزجر والردع والمنع ديانةً، وقد يكون باباً ينفذ منه الاجتهاد إلى المنع القضائي إذا ما دعت المصلحة وأسعفتها القواعد العامة، وقد يصار ـ وفي ذلك خلافٌ سيأتي ـ إلى الحكم بالضمان عند العجز عن إزالة الضرر.

٤. معايير التعسّف

لأجل فقدان الضابط لمعرفة التعسّف بوصفه معياراً يهتدي به القاضي، لابد من عرض معايير التعسف وهي:

١ ـ قصد الإضرار في استخدام المباحات والمندوبات والمكروهات، فمثلاً لو تزوّج

---

(١) الطوسي، التبيان ٢: ٢٥١؛ والطبرسي، مجمع البيان ١: ٣٣٢؛ والطباطبائي، الميزان ٢: ٢٣٦؛ والجصاص، أحكام القرآن ١: ٣٩٩.

شخصٌ زوجةً إضراراً بزوجته الأولى، فهو متعسف، وكذا لو طلّق زوجته بقصد الإضرار بأهلها أو بها؛ فهذه الأمور جائزة بالعنوان الأولي، إلا أنها لما حصلت لغرض الإضرار صارت من التعسّف، وجزاء هذا النمط من التعسف أنّه بعد ثبوت إرادة الضرر في استخدام الحقّ إذا ثبت للقاضي، فله أن يعزّره؛ لما قاله فريقٌ من العلماء: «أنه إذا انكشف للحاكم أنّ المدعي مبطل في دعواه، فإنه يؤدّبه؛ لينقطع أهل الباطل»[١]، وهو ما يقابل في القانون إشغال السلطات القضائية بدعوى صورية أو ضررية، أو من جنس الدعوى الكيدية، ومن ذلك الإقرار بدَين صوري؛ للإضرار بالدائنين.

٢ ـ أن يقصد غرضاً غير مشروع مغاير للأغراض الشرعية، كمن أعطى للقاضي هديةً يقصد بها الرشوة، أو البيع الذي يقصد به الربا، وزواج التحليل بقصد تحليل المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول، وحكم هذا النمط كحكم سابقه.

٣ ـ أن يقصد تحقيق مصلحة مشروعة، أو دفع ضرر عن نفسه، إلا أنّ ذلك ينتج عنه ضرر لاحق بالغير أعظم من المصلحة المجلوبة والضرر المدفوع، كالاحتكار، وحكمه إزالة الضرر والتعزير؛ فلو طلّق لرغبة زوجةٍ أخرى، فله مصلحة، ولكن ينتج عنه ضرر بالغير.

٤ ـ أن يستعمل حقّه بما لم يتعارف عليه بين الناس، كمن سقى زرعه بشكلٍ غير معتاد فتلف زرع جاره، أو من يحمّل المأجور فوق طاقته، وحكم هذه الصورة من جهة الحكم التكليفي هو الحرمة، ومن جهة الحكم الوضعي وجوب الضمان.

٥ ـ أن يستعمل حقّه، وهو ذو طبيعة يتطلّب لاستعماله له احتراسٌ معيّن، ولا يحترس المتعسّف في استعماله لهذا الحقّ؛ فيفضي إلى الإضرار؛ كمن أراد أن يصيد طيراً فطاش سهمه وأصاب إنساناً، أو من استعمل في الدفاع الشرعي سلاحاً لا تدعو إليه الضرورة[٢]، وفي هذه الحالة يترتب على عدم احتراسه أضرارٌ؛ فيقع عليه الضمان قطعاً والتعزير على رأي.

---

(١) ابن فرحون، تبصرة الحاكم ٢: ١٣١؛ ومعين الأحكام: ٢١٣.

(٢) أحمد فهمي أبو سنه، النظريات العامة للمعاملات ـ نظرية الحق: ١٠٧.

وترجع الأربعة الأولى من هذه المعايير الخمسة، إلى قاعدة سدّ الذرائع؛ لأنّ مآلات الأفعال معتبرة في الشريعة للحكم على الأفعال ـ جوازاً أو حرمةً ـ فبيع السلاح لوحده جائز، ولكن إذا بيع لأهل الفتنة انقلب حراماً، والكذب لوحده حرامٌ، لكن لو استخدم لإصلاح ذات البين صار جائزاً، والطلاق لوحده مباحٌ أو مكروه، لكنه إذا كان تحت قصد الإضرار تحوّل إلى الحرمة؛ لحرمة القصد المذكور، لاسيما إذا قصد به غرضاً غير مشروعٍ، كما لو طلّق امرأةً ليس لها من يضمنها، فهنا يلعب العنوان الثانوي دوراً هاماً في حرمتها، كما لو قصد بطلاقه مصلحةً مشروعة كإرضاء الأبوين، أو إرضاء زوجةٍ أخرى، لكن كان ضرر الطلاق على المطلّقة أكبر، ولو طلّق امرأةً يضرّ طلاقها بوضعها الاجتماعي؛ لغرض التأثير على وضعها الاجتماعي هذا، أو لو طلّقها في ظروفٍ يشتبه الناس أنه طلّقها لمسٍّ في عفتها، فهذا كلّه ـ مع القصد ـ لا يخلو من شبهة التحريم.

وترتكز فكرة تحريم التعسّف على الخطأ التقصيري أو المسؤولية التقصيرية، مما كان يطلق عليه الفقهاء عنوان التعدّي والتفريط، والتعدّي إما مباشرةً أو بالتسبّب، لكنّه في مجال الفقهاء الذين يجوّزون ضمان الضرر يبنونه على قاعدة ضمان العقد[1].

والذي يترجّح عندي أن المعيار الأول مبني على حرمة قصد الضرر، ويكشف التعسّف من خلال ملاحظة الأضرار غير الاعتيادية الناتجة عن طلاقٍ تعسفي، أما المعيار الثاني، فلمخالفة النظام العام، وأما الثالث فلعدم الموازنة بين مصلحة الزوج والمضرّة الحاصلة للمطلقة، وأمّا الرابع فمبني على مخالفة عرف العقلاء، فيما يبنى الخامس على عدم الاحتراس فيما يجب مراعاته، وكل المعايير مبنية على أساس فلسفي، وهو أنّ حقّ الفرد (الحق الشخصي) في الشريعة لا يمكن أن يكون حقاً خاصّاً محضاً، إنما للمجتمع حصّة في حقوقه يلزمه مراعاتها.

ويتضح هنا أن نظرية التعسف متفرّعة على نظرية الحق في الشريعة، الواسعة النطاق

---

(١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ٣: ١٤٨، ضمان الشرط الضمني.

والمضبوطة في فروعها، والفقه الإسلامي ـ فيما نرى ـ أكثر ضبطاً لها من القانون السويسري الذي يبني التعسّف فقط على سوء النية، والقانون الروسي الذي يبنيه على مخالفة النظام العام فقط[١].

٥. الآثار المترتبة على التعسف

لكلّ فعل حكم تكليفي، هو واحدٌ من الأحكام الخمسة، وربما له حكم وضعي كأن يكون سبباً أو شرطاً أو مانعاً، وقد يكون الحكم التكليفي ـ كالحرمة مثلاً ـ ممّا له جزاء، ويتعدّد الجزاء بين الديني الأخروي والدنيوي القضائي، والتعسّف نطاقه النوايا والإرادة الباطنة التي لا يستطيع القضاء إثباتها بطرقه المعروفة ومعاييره الصحيحة؛ لأن أكثر أسباب الرخصة فيه خفيّة لا يذكرها المسلم، فربما لو سأل القاضي عن السبب لأدى إعلانه إلى ضرر بالغ بالزوجة، والأسباب النفسية لو ادّعاها فلا إثبات عليها غير إقراره؛ لأن منعقد الزواج أسباب عاطفية، لكن لو توضّحت الأسباب أو الأضرار أو الغرض المناقض لمعتاد الشرع أو لو ثبت للقاضي أن المطلّق يحقّق فيه مصلحة لا يوازيها الضرر الواقع على المطلقة، أو أنه استعمل حقّه خارج المتعارف أو كونه لم يحترس فيما يلزمه الاحتراس فيه، فهل يمنعه القاضي من إيقاع الطلاق؟

الحقّ أن منع الزوج من الطلاق لم يقل به واحدٌ من الفقهاء، فلا يعالج هذا النمط من التعسّف بردّ الدعوى، ولا يمكن أن يُقاس الطلاق التعسفي على وصية الضرار لحرمان الورثة أو الدائنين أو الإقرار بدين صوري، إن واحداً من آثار التعسف هو إبطال الدعوى وتحجيز استيفاء الحقّ متى ثبت التعسف، لكن هذا الأثر لا يمكن اعتماده في حالة الطلاق حتى مع ثبوت التعسّف من قبل الزوج.

وثاني الآثار هو رفع الضرر الناتج عن التعسف، كمن بنى في ملكه ما يسدّ على جاره الضوء أو الهواء، فالقضاء يأمره بإزالة سبب الضرر، ولو حكم القاضي بإزالة الضرر لأمره بإعادتها، وهو بحكم ما لو منعه من إيقاع الطلاق، وحيث إن هذا مخالفٌ

---

(١) أبو سنه، النظريات العامة للمعاملات: ٢٢٦.

للنص والإجماع، فلا يعالَج به فعل التعسف في طلاق الزوج، فلم يبق إلا التعزير، وهو إمّا مادي أو معنوي، والتعزير المعنوي هو تقييد حرية الزوج في تعاقدٍ جديد، أو غير ذلك، والمادي هو الحكم عليه بتعويض مالي مناسب.

ثبوت التعويض المالي على الزوج المطلّق تعسّفاً

تقدم أن الفقرة (٣) من المادة (٣٩) من قانون الأحوال الشخصية العراقي، قد أخذت بجواز الحكم عليه بتعويضٍ مالي وفقاً للشروط التي أثبتتها المادة أعلاه، وتأصيل ذلك في الفقه والقانون جارٍ على مجموعة أصول أدّى اختلاف الفقهاء في تحديد دلالتها إلى انقسامهم إلى فريقين:

الفريق الأول: لم ير صحّة أو جواز تعزيره بتعويضٍ مالي للزوجة، واستدل على ذلك بأدلّة متعدّدة.

الفريق الثاني: وقد أيّد صحة الحكم عليه بتعويض مالي للزوجة متى ثبت أنه متعسّف، وقد بُني الخلاف ـ أساساً ـ على مجموعة أدلّة:

١. نظرية تجويز التعويض المالي، الأدلّة والبراهين

استدل مجيزو تعزير المطلّق تعسفاً بعدّة أدلة، نوردها ومناقشتها فيما يأتي:

١ ـ حكم الطلاق: لقد قام الإجماع على أنه مكروه في حالة استقامة الزوجين، وقال أحمد وأبو حنيفة: إنه مع استقامة حال الزوجين حرام[1]، فمتى قيل: إنه مكروه حتى تقوم له حاجة واضحة ومحدّدة فإيقاعه بدونها هو عمل مكروه شرعاً، فإذا أدّى إلى ضرر لزم تعويض المتضرّر، مع تعذر إزالة الضرر.

ويردّ المانعون بأن الطلاق مباح في حال الحاجة إليه، ومكروهٌ مع عدم الحاجة، والمباح والمكروه يقعان في دائرة الجائز في الشريعة، وحيث هو جائز فلا ضمان للضرر الناتج عن فعلٍ له حكم الجائز؛ لقاعدة أن الجواز الشرعي ينافي الضمان.

---

(١) الشعراني، الميزان الكبرى ٢: ١٢٠.

٢ ـ استدلّ المجيزون لحكم التعويض المالي بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾ (النساء: ٣٤)، فالآية واضحة في أنّ الطلاق بغيٌ مع طاعة الزوجة، والبغي موجبٌ للتعزير.

ويجاب بأنّه نهيٌ شرعي مقتضاه الحرمة، ولا يرتبط بالضمان.

٣ـ قولهﷺ: «لا تطلّقوا النساء إلا من ريبة، فإنّ الله لا يحبّ الذواقين ولا الذواقات»[1].

ويردّ بأن الحديث ضعيفٌ؛ فلا يصلح مستنداً.

٤ـ ولأن الطلاق لغير ما سببٍ سفهٌ وظلم، وكفرانٌ بنعمة الله، وقطع لما أمر الله به أن يوصل، وجنايةٌ على الزوجة والأولاد والمجتمع، فحيث هو قطع لهذه النعمة، وقطع النعمة لا يجوز إلا إذا زالت صفتها، فيكون حراماً كإتلاف المال فلابد من ضبط إيقاعه.

٥ـ ولأن الزواج في الأصل عقدٌ أبدي لا ينهيه أحد العاقدين بإرادة منفردة، إلا لحاجة وتعذر استمرار العقد، فإنما أجيز فسخ النكاح للحاجة، ويبقى الأمر على حكم الأصل، وهو أبدية العقد؛ من هنا يتضح أن ضمان العقد هو الأساس الذي يُبنى عليه التعويض.

ومجموع هذه الأدلّة يوضح أن الطلاق بلا حاجة أو لسبب الإيذاء عملٌ محرم، فهو إذاً مخالفٌ للنظام العام، ومجرد مخالفة النظام العام تكفي سبباً للحكم عليه بتعزيره بالتعويض المالي، لكن لبيت المال وليس للزوجة، إذا جعلناه ضمن نطاق التعزير، وليس ضمن دائرة الضمان الشخصي.

أمّا إذا كيّفناه على أنه بغيٌ على الزوجة فيستقيم أمر التعويض المالي لها، ولا يسلم لصحّة التعويض المالي للزوجة إلا الدليل الثاني من أدلة المجيزين، وهو ظنّي الدلالة.

٢. نظرية رفض التعويض المالي، كشف المستندات

أمّا أدلة المانعين، فإنهم يرون أن التعويض المالي ليس له أصل في الشريعة؛ لمجموعة

---

(١) السيوطي، الجامع الصغير ٢: ٢٠١؛ ورواه الطبراني في الكبير عن أبي موسى الأشعري وضعّفه.

أدلة منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاء مَا لَمْ تَمَسُّوهُنُّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (البقرة: ٢٣٦)، وقد استفادوا من الآية حليّة أو إباحة الطلاق، والإباحة العامة تنافي الضمان.

لكنّ الاستدلال بالآية ليس صحيحاً؛ وذلك أنّها تجيز الطلاق في صورة عدم المسيس، فليست مشرّعةً لعموم جواز الطلاق كما أريد تكييفها للاستدلال، إنما هي في مقام نفي الجناح في طلاق من لم تمسّ بعد، وقد فسّرها المفسرون تفسيراً يوضح مقام التشريع الناظرة له، وهي ـ فيما أرى ـ أجنبية عن المورد الذي نحن فيه[١]؛ لأنها في مجال إعطاء المهر وعدمه إذا طلقها لسبب ما، قبل المسيس وفي حالة عدم فرض مهر لها؛ لأن المدخول بها وليس لها مهر تستحقّ نصف المهر، فكيف حال من لم يسمّ لها مهر ولم تمسّ، فهل تطلق؟

وقد جاء الجواب بالنص القرآني، نعم وبشروط منها فرض مهر مِثل، واستحقاق نصفه، وأنه قبل المسيس لا بدعة فيه، وكذا لو كان قبل فرض المهر، وعن البيضاوي أنه فهم من الآية أن غير الممسوسة لا تطلق حتى تفرضوا لها فريضة، أي المهر؛ رداً على من توهّم أنه لا يقع على غير الممسوسة أو غير المفروض لها المهر؛ وعليه فلا يؤخذ من لفظة ﴿لا جناح﴾ إباحة الطلاق مطلقاً، وإن كنّا مع الحكم الذي ادّعوه، إلا أنّ الدليل المساق لا يساعد على استفادة مثل هذا الحكم[٢].

٢ ـ إن النبي ﷺ طلّق حفصة[٣]، وكذا طلّق كثيرٌ من الصحابة نساءهم، ولو كان

---

(١) انظر تفسيرها في: السيوري، كنز العرفان ٣: ١٠٠؛ والرازي، مفاتيح الغيب ٦: ١٤٨؛ والطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٣٤؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٣: ١٩٦؛ وابن كثير، التفسير ١: ٢٦٩؛ والطوسي، التبيان ٢: ٢٦٩؛ والطباطبائي، الميزان ٢: ٢٤٥؛ والجزائري، قلائد الدرر ٣: ٢٥٠.

(٢) د. عبدالأمير زاهد، دلالة لا جناح: ٢٤.

(٣) الذهبي، الأحوال الشخصية: ٢٢١.

محظوراً أو عليه تَبِعة تعويضيّة لظهر في التشريع، ولو كان الطلاق مرتبطاً بالحاجة لكانوا يسألون عن وجه الحاجة، ولذلك فإن الطلاق أمرٌ متروك للزوج، ولو كان متعسفاً فعقابه أخروي.

ويردّ أن النبي والصحابة ربما طلّقوا غير مضارّين، بل النبي كذلك قطعاً لعصمته، والسؤال عن الحاجة لم يرد في التشريع ولوائح صحة الطلاق، وهذا خارجٌ عمّا نحن فيه من وجود قرائن التعسف الظاهرة للمحكمة، ولا يمكن الاستناد إلى سوابق تختلف في حيثياتها مع الحالة المدروسة، وهو الطلاق التعسفي.

٣ ـ لما لم يكن في الشريعة نصٌّ جليّ على تعويض المطلقة، فالأمر مسكوتٌ عنه؛ وحيث إنّ الطلاق جائز بإطلاقه أو مكروه أو حتى محرم ولكن لم يترتب عليه تعويض مالي في نصٍّ شرعي، وإذا عرفنا أن نصوص القرآن في الطلاق من قبيل البيان التفصيلي، إذاً فلا مجال للاستصلاح والاستحسان قبالة جواز الطلاق عموماً بمقتضى النص، وحيث لا اجتهاد في معرض النص، ولا تقيّد المصلحة أو الاستحسان النصّ المطلق، ولا تخصّص عموماته.. فلا حجّة على الإطلاق على صحّة فرض التعويض على الزوج.

٤ ـ لما كان الطلاق الصحيح بشروطه نافذاً وجائزاً شرعاً، فإن أيّ فعل جائز لو ترتب على فعله ضررٌ فلا ضمان؛ لأن الجواز الشرعي ينافي الضمان، بل لو ألزمناه بالتعويض فكأننا منعناه من فعلٍ جائز، وهذا تحكّمٌ في الشرع.

٥ ـ على رأي من يرى أن الطلاق حرام ما لم تقم له حاجة، فهذا أولاً أمر غير منضبط؛ لأن الحاجة قد تكون خفيةً لا يضبطها القضاء ولا تخضع لوسائل الإثبات، بل قد تكون مما يجب ستره؛ ففي إعلان السبب مضرّة أكبر للزوجة.

٦ ـ لما لم يتضمّن عقد الزواج شرطاً صريحاً أو ضمنياً بعدم الفسخ إلا لحاجة، وكان ذلك من جهة المشرّع فهو فهم اجتهادي مختلَف فيه كما تقدّم؛ لأنه مخالف للنظام العام، فالعقد وحده لا يعد أساساً للتعويض المالي في حالة الطلاق التعسّفي.

٧ ـ إن المتفق عليه أن المطلق تعسفاً آثم ديانةً، إلا أن نقل الإثم الدياني إلى العقوبة القضائية يحتاج إلى دليل؛ لأن الإثم الدياني يقع بين العبد وربّه، فنقله إلى ما بين العبد

والعبد نقلٌ من نطاقٍ إلى آخر مغاير له، وفقدان الدليل على صحّة نقل ما هو دیانتي إلى ما هو قضائي يجعله استحساناً، لا يستدلّ به على صحّة التعويض.

٣. ردود المجيزين لنفقة التعسّف

أ ـ إنه قد ثبت أن الطلاق ـ مع استقامة حال الزوجين ـ مكروه، فإذا لم تكن هناك حاجة فهو محرّم، وحيث جرّ هذا المحرّم ضرراً على الزوجة والأولاد والمجتمع فهو مثل ردّ عين المغصوب، وضمان المتلف، وحيث لا إمكان لإزالة عين الضرر المترتب على الطلاق الذي هو سبب تضرّر الغير، فليس إلا التعويض المالي عنه.

ب ـ إن المطلّق تعسفاً مسؤول عن تصرّفه مسؤوليةً تقصيرية؛ لأنه مقصّر في تدارك اندفاعه النفسي السلبي وتعقّله ورشده، وحيث يتعذر إعادة الحال إلى حالته السابقة لزم التعويض، والفقه الإسلامي لما ثبت فيه تعويض المال المتلف فبتحقيق المناط يمكن نقله إلى تعويض الضرر الأدبي أو المعنوي، وحيث إن باب التعزير يسع ذلك، وقول أبي يوسف لضمان أرش الألم يسع ذلك أيضاً، وحيث لا عبرة في عدم تعرّض الفقهاء السابقين للضرر المستقبلي كحجّةٍ لمنع نفقة التعسف.. صارت النفقة من باب المستجدّات التي لها حيثيات شرعية وجيهة.

ج ـ يمكن تكييف التعويض، أي نفقة التعسف، بأنه مما ترتب على مسؤولية تعاقدية، حيث إن عقد الزواج دائمي، والزوجة ملتزمةٌ به، فإذا طلّقها متعسفاً لغير حاجة فكأنه أخلّ بالعقد؛ لذا فإن التعويض مترتبٌ على طبيعة العقد نفسه.

د ـ حيث إن الشريعة مبنيةٌ على جلب المصالح ودفع المفاسد، فإن الحكمة في جواز التعويض تقليل حالات الطلاق الكيدي، أو ما كانت وراءه نزوةٌ عابرة، وذلك لوجود عدد من الناس المتفاوتين في النبل والاستقامة فلا يعاملون معاملةً واحدة.

هـ ـ إن تعويض المطلقة تعسفاً جزءٌ من حقوقها التي كفلتها الشريعة كالمهر المؤجل ونفقة العدّة، والسكني، فله حكم مثيلاتها.

و ـ لم تخل آية قرآنية تعرّضت للطلاق من توكيد للمعروف والنهي عن الإساءة

والإيذاء؛ فتعزيره منسجمٌ مع مقاصد الشريعة.

ز ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النَّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (البقرة: ٢٣١)، والمعروف يقتضي عدم الإضرار؛ لأنه منكر نقيض المعروف، فمتى سرّحها بإضرار وجب عليه تعويضها عن الضرر المتحقق أو المتوقّع.

ح ـ قوله تعالى: ﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاء مَا لَمْ تَمَسُّوهُنُّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٦)[١] والتعويض جزءٌ من المتاع.

ويناقش أنّ هذه الآية في من طُلقت قبل المسيس ولم يفرض لها مهر، ومتعة التي لم يدخل بها ولا سمّي لها صداق، أن يفرض لها متعة، وفي الآية لفظان (حقاً) و(المحسنين)، والأول يشير إلى الوجوب، والثاني مشعرٌ بالاستحباب، إلا أن النصوص من طرق أهل البيت تفسّر الحكم بالوجوب.

قال ابن عباس: المتاع خادم وكسوة ورزق، وهو المروي عن الأئمة عليهم السلام، وقيل: نصف مهر مثلها عن أبي حنيفة، وفي وجوب المتعة لكلّ مطلقة خلاف على ثلاثة أقوال:

الأول: إنها لكل مطلقة إلا المختلعة والمبارية والملاعنة، وهو رأي أبو العالية.

الثاني: للتي لم يسمّ لها صداق خاصّة، وهو مذهب أهل البيت وسعيد بن المسيب.

الثالث: لكل مطلّقة على وجه الاستحباب.

وقال فقهاء العراق ـ وهم ممّن اعتبر القول الثاني ـ: إنه يجبر السلطان الزوج على أن يمتّعها، وذهب فقهاء المدينه إلى أنه يؤمر بها ولا يجبر عليها[٢].

ط ـ قيل: وطلاق الرجل المتعسف، وإن كان فيه حلٌّ لمشكلة الزوج، إلا أنّه لا يصحّ أن يكون أساساً لخلق مشكلة للزوجة، من هنا حمت الشريعة مصالحها بالتعويض المادي[٣].

---

(١) انظر: الطباطبائي، الميزان ٢: ٢٤٥؛ والطبرسي، مجمع البيان ١: ٣٤٠.

(٢) الطوسي، التبيان ٢: ٢٦٩.

(٣) أحمد الكبيسي، نظام الأسرة: ٢١٤.

إنّ كل حقّ في الشريعة غالباً ما يُصاحبه أو ينشأ عنه في الغالب ضررٌ للآخرين، فإذا كان الطلاق حقاً للرجل يوقعه بإرادته ليحلّ مشكلته، فلابد من مراعاة حقّ الزوجة، طالما استفاد من طلاقه غنم، ولكل غنم غرم.

٤. مناقشة الردود

أ ـ إنّهم يتخطّون إصرار الفقهاء المسلمين في أنهم لا يعرضون الضرر المعنوي بالمال ويقيسونه على الضرر المادي، والقياس فيه فارق أو يحتاج إلى دليل لإلحاقه.

ب ـ ويتخطّون قاعدة الجواز الشرعي ينافي الضمان، بل حتى الطلاق المحرّم، فعقوبته ديانتية، وجرّها إلى القضائية الدنيوية مبنى على استحسانٍ محض.

ج ـ وهم يبنون تعويض التعسّف على مسؤولية تقصيرية، مع أنّ إثباتها صعب، ومعه فالعقوبة ديانتية، ويتخطّون أن التعزير على ما لا يصحّ شرعاً، والطلاق جائز شرعاً، وأرش الألم عند أبي يوسف جاء من جرّاء عمل مادي كالضرب والشجّ الذي عليه دية، وإلا لم فرع من ذلك، ويتخطّون عدم تعرّض الفقهاء للضرر المتوقع المستقبلي؛ لأن الضرر المعوّض لابد أن يكون واقعاً لا متوقّعاً.

د ـ أمّا قولهم: إن الزواج مسؤولية تعاقدية ترتّبت على المطلق تعسفاً، فهو غير صحيح في رأينا؛ لجواز فسخه بالنظام العام، والفسخ ليس إخلالا بالعقد وليس التعويض مترتباً على طبيعة العقد[1]، أما تقليل حالات الطلاق التعسفي بالتعويض المالي، فهذا مما لا يعدّ أصلاً ودليلاً شرعياً، فالحكمة في التشريعات لا تصلح دليلاً شرعياً.

هـ ـ ولا عبرة بمساواتهم بين نفقة التعسف، وحقوقها الشرعية الثابتة كالمهر المؤجل لأنه دين ونفقة العدة، لأنه ثبت بنصّ صريح، وإلحاق نفقة التعسّف الاجتهادية والمختلف فيها بما ورد به نصّ تحكّمٌ في الشرع.

---

(١) أبو زهرة، الأحوال الشخصية: ٢٨٥.

الخاتمة ونتيجة البحث

يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «إن المحاكم التي سلكت مسلك التعويض في التعسّف هي الأقل عدداً في مصر، أما أكثر المحاكم فقد استقرّ أمرُها أنه لا تعويض في الطلاق، ومع ذلك فقد اقترح مشروع سنة ١٩٥٦م في مصر أنه إذا كان الطلاق بعد الدخول بغير رضاها فلها متعة نفقة سنة بعد انتهاء العدّة»[١].

وقد أثبتنا أن ليس لهذا مستند شرعي صحيح، فكيف بقانون الأحوال الشخصية العراقي الذي يقرّر أنّ لها نفقة سنتين، علاوة على حقوقها الثابتة.

لذلك فإن المادة (٣٩) في فقرتها (٣) مما يجب إلغاؤه أو تعديله؛ لأنه لا يستند إلى أساسٍ سليم، فضلاً عن أن التحقق من كون الزوج متعسفاً في طلاقه، وأن الزوجة أصابها ضرر مسألة متروكة لتقدير المحكمة، وحيث لا يصحّ إحالة مثل هذه القضية إلى الخبراء[٢]؛ فإنها تعطي للقاضي سلطة واسعة بلا أدواتٍ لتقدير التعسّف ولتقدير الضرر الذي يلحق الزوجة، وعليه، فإن الموضوع برمّته يحتاج إلى تعديل أو إلغاء وإحالة الأمر إلى العقوبة الدينية.

---

(١) المصدر نفسه: ٢٨٥.

(٢) الحكم التمييزي، محكمة تمييز العراق ٥٣٤٢/ ش/ ٩٥ في ١٩٩٦/٦/٩ المنشور في الموسوعة العدلية، العدد ٣٩، سنة ١٩٩٧.

بلوغ الأنثى

دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ

الشيخ حسن حسين البشيري[*]

مدخل

تعرّضنا في بحث سابق[1] عن علامات بلوغ الذكر عند الفريقين، وذكرنا أقوالهم وأدلتهم، وانتهينا إلى أن بلوغ الذكر يكون بأحد أمرين: إما بالاحتلام والإنزال أو بإتمام ثلاث عشرة سنة والدخول في أربع عشرة سنة قمرية، وأثبتنا أن ما هو المشهور بين علماء الإمامية من تحقّق البلوغ بالإنبات أو بإتمام خمس عشرة غير صحيح، وإليك الآن بحث علامات بلوغ الأنثى، راجين من المولى العزيز الحكيم أن يوفقنا لإكماله وأن يسدّدنا للصواب.

علامات البلوغ عند أهل السنّة

قالت الحنفية: يعرف بلوغ الأنثى بالحيض والحبل بإكمال خمس عشرة سنة، وقال أبو حنيفة: بل بإكمال سبع عشرة سنة. وقالت المالكية: يعرف بلوغها بالحيض والحبل

(*) باحث في الفقه الإسلامي، من العراق.

(1) راجع: مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٥: ٢٠٤.

وإنبات شعر العانة الخشن والإنزال وبإتمام اثني عشرة سنة، وقيل: بالدخول فيها[١]. وقالت الشافعية: يعرف بلوغ الأنثى بالإمناء والحيض وإتمام خمس عشرة سنة والإنبات. وقالت الحنابلة: يحصل بلوغها بالإنزال وبنبات شعر العانة وبالحيض والحمل وبإكمال خمس عشرة سنة[٢].

أقول: أما تحقق البلوغ بالإمناء والحيض فمما لا إشكال فيه ولا شبهة؛ للآيات والروايات الآتية، وأما تحققه بالإنبات وإكمال خمس عشرة سنة فلقضيتي: ابن عمر وعطية القرظي، وقد أبطلنا الاستدلال بهما في البحث السابق عن بلوغ الذكر فلا نعيد[٣]. كما أبطلنا دليل القائل بإكمال ثماني عشرة سنة.

علامات البلوغ في المذهب الإمامي

المعروف المشهور بين فقهاء الإمامية أن بلوغ المرأة يكون بأحد أمور: إما بالإنزال وإما بالحيض أو بالنبات وإما بإكمال تسع سنين، وإليك آراء القدماء منهم التي احتجّ بها بعض المتأخرين:

أقوال العلماء

١ـ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ): قال في كتابه المقنع: وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «على الصبي إذا احتلم الصيام وعلى المرأة إذا حاضت الصيام والخمار، إلا أن تكون مملوكة فإنه ليس عليها خمار، إلا أن تحب أن تختمر، وعليها الصيام»[٤].

وقال ـ بعد أن أورد الروايات في الحدّ الذي يؤخذ فيه الصبيان بالصوم، منها الرواية المتقدمة ـ قال: وهذه الأخبار كلها متفقة المعاني، يؤخذ الصبي بالصيام إذا بلغ تسع سنين إلى أربع عشرة سنة أو خمس عشرة سنة وإلى الاحتلام، وكذلك المرأة إلى الحيض

---

(١) راجع: أبو البركات، الشرح الكبير ٣: ٢٩٣.

(٢) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٣٥٢.

(٣) مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٥: ٢٠٤.

(٤) الصدوق، المقنع: ١٩٦؛ ومن لا يحضره الفقيه ٢: ١٢٢.

ووجوب عليهما بعد الاحتلام والحيض، وما قبل ذلك تأديب[١].

وظاهره في كلا الكتابين ـ المعبّرَين عن فتواه ـ عدم العبرة في وجوب الصوم والحجاب إلا بالحيض دون العلامات الأخرى، لكن هذا لا يعني أنه ـ الصدوق ـ لا يرى بلوغ الجارية تسع سنين بلوغاً مطلقاً، وإنما ذلك خاص بالصوم أو بمطلق العبادات، وأما في غيرها فإنّه يبتنى روايات التسع في انقطاع يتم الجارية وجواز الدخول بها وإقامة الحد عليها أو لها[٢]، فظاهره التفصيل بين آثار البلوغ الشرعية، ولذلك أورد في كتاب الحج من الفقيه[٣] رواية إسحاق بن عمار في أن الحج يجب على الجارية إذا طمثت، وروى في باب أدب المرأة في الصلاة رواية يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي في ثوب واحد؟ قال: نعم، قلت: فالمرأة؟ قال: لا، ولا يصلح للحرة إذا حاضت إلا الخمار إلا أن لا تجدّه[٤]، وخلاصة الكلام أن ظاهر الصدوق أنه أبقى كل رواية في موردها ولم يعمّمها إلى غيره، خلافاً لما هو المعروف من وحدة معنى البلوغ وآثاره ولوازمه الشرعية.

٢ ـ الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، ولم أجد له ـ حسب تتبعي ـ رأياً متكاملاً في مسألة البلوغ، إلا أنه يظهر منه إناطته وجوب الصوم على المرأة بالحيض، حيث حكم في باب حكم من بلغ في شهر رمضان بأن الجارية إذا بلغت في شهر رمضان المحيض أثناء الشهر استقبلته ولم تقض ما فاتها من الصوم[٥]، ولو كان يرى وجوب الصوم بالسنّ لبيّنه لا محالة، لأنه ـ وهو تسع سنوات ـ متقدّم على الحيض كما سيأتي توضيحه، كما أنه يرى سنّ الحيض[٦] وجواز الدخول بالجارية[٧] تسع سنوات، فيظهر من الشيخ المفيد

---

(١) من لا يحضر الفقيه ٢: ١٢٢.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٤٣٥.

(٤) المصدر نفسه ١: ٣٧٢.

(٥) المفيد، المقنعة: ٣٥٣.

(٦) المصدر نفسه: ٥٣٣.

(٧) المصدر نفسه: ٧٤٧.

كشيخه الصدوق التفريق بين آثار البلوغ، فلا تغفل عن ذلك.

٣ ـ السيد المرتضى (٤٣٦هـ)، ذكر ما ذكره أستاذه المفيد في مسألة الصوم في رسالته، فالكلام عين الكلام[١].

٤ ـ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وقد تعددت آراؤه في مسألة بلوغ النساء، ففي الخلاف[٢] ادعى الإجماع ودلالة الأخبار على بلوغها بتسع سنين، وفي كتاب حجر المبسوط[٣] أفتى بتحقق البلوغ في النساء بخروج المني والحيض والحمل والإنبات والسنّ وهو (تسع) سنين، وروي ـ حسب قوله ـ عشر سنين، لكننا نراه يخالف هذا الرأي في صوم المبسوط[٤] فيقول: وأما البلوغ فهو شرط في وجوب العبادات الشرعية، وحدّه هو الاحتلام في الرجال والحيض في النساء أو الإنبات أو الإشعار أو يكمل له خمس عشرة سنة والمرأة تبلغ (عشر) سنين، ولكنه يخالف ذلك كلّه ويتفرد برأي آخر لم يذهب إليه غير أهل السنّة وهو بلوغ المرأة بخمس عشرة سنة، فهذا كلامه في حدود المبسوط[٥]: متى بلغ الغلام أو الجارية (خمس عشرة) سنة فقد بلغ سواء أنزل أو لم ينزل.. وأما الإنبات فهو أن ينبت الغلام أو الجارية الشعر الخشن حول الفرج... ثم قال: هذا ما يشترك فيه الجارية والغلام، وأما ما يختصّ به الجارية فالحيض فمتى حاضت فقد بلغت، وإن حملت لم يكن الحمل بلوغاً لكنه دلالة على البلوغ؛ فإن الحمل لا يكون إلا عن إنزال الماء الدافق وهو بلوغ.

فهذه هي فتاوى الطوسي في مسألة بلوغ المرأة؛ فتارة يراه في تسع سنين كما في الخلاف وموضع من المبسوط والنهاية[٦]، وأخرى في عشر سنين، وثالثة في خمس عشرة سنة.

---

(١) رسائل المرتضى ٣: ٥٧.

(٢) الطوسي، الخلاف ٣: ٢٨٣.

(٣) الطوسي، المبسوط ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٤.

(٤) المصدر نفسه ١: ٢٦٦.

(٥) المصدر نفسه ٨: ٢١.

(٦) الطوسي، النهاية: ٢١٢.

٥ ـ ابن حمزة الطوسي (٥٦٠هـ)، قال في كتاب خمس الوسيلة[١]: «وبلوغ الرجل يحصل بأحد ثلاثة أشياء: الاحتلام والإنبات وتمام خمس عشرة سنة، وبلوغ المرأة بأحد شيئين: الحيض، وتمام (عشر) سنين، والحبل علامة البلوغ». نعم تراجع عنه وقال بالتسع في كتاب النكاح.

٦ ـ القاضي ابن البراج (٤٨١هـ)[٢] قال: «وحدّ بلوغ المرأة تسع سنين».

٧ ـ ابن زهرة الحلبي (٥٨٥)[٣] قال: «البلوغ يكون بأحد خمسة أشياء: السنّ وظهور المني والحيض والحمل والإنبات، الدليل إجماع الطائفة وحدّ السن في الغلام خمس عشرة سنة، وفي الجارية تسع سنين بدليل الإجماع المشار إليه».

٨ ـ ابن إدريس الحلي (٥٩٦هـ)[٤] قال: «وامرأة تعرف بلوغها من خمس طرائق: إما الاحتلام، أو الإنبات أو بلوغ تسع سنين، وذكر شيخنا أبو جعفر في مبسوطه في كتاب الصوم: عشر سنين، وفي نهايته تسع سنين، وهو الصحيح الظاهر في المذهب؛ لأنه لا خلاف بينهم أن حدّ بلوغ المرأة تسع سنين.. والحيض والحمل».

٩ـ المحقق الحلي (٦٧٧هـ)[٥]، وذكر ما يقرب من كلام ابن إدريس.

١٠ ـ يحيى بن سعيد الحلي (٦٨٩) قال[٦]: «وبلوغ المرأة والرجل بالاحتلام وإنبات العانة، وتختصّ المرأة بالحيض وبلوغ (عشر) سنين، والرجل بخمس عشرة سنة».

١١ـ العلامة الحلي (٧٢٦) قال في القواعد[٧]: «ويلزمان (الصبي والصبية) به قهراً عند البلوغ، وهو يحصل بالاحتلام أو الإنبات أو بلوغ الصبي خمس عشرة سنة والأنثى تسعاً».

---

(١) ابن حمزة، الوسيلة: ١٣٧.

(٢) ابن البراج، المهذب ٢: ١١٩.

(٣) ابن زهرة، غنية النزوع: ٢٥١.

(٤) الحلي، السرائر ١: ٣٦٧.

(٥) الحلي، شرائع الإسلام ١: ١٧٤.

(٦) المصدر نفسه: ١٥٣.

(٧) العلامة الحلي، قواعد الأحكام ١: ٣٨٣.

كانت هذه آراء وأقوال علمائنا السابقين الذين يعتنى بأقوالهم وفتاواهم، ولا داعي لذكر أقوال من بعدهم ونقل عباراتهم، خصوصاً بعد أن اشتهرت الفتوى بين المتأخرين بتحقق بلوغ الأنثى بالإنزال أو الحيض أو الإنبات أو تسع سنين، فلنبحث عن أدلة هذه العلامات.

علامات البلوغ في الأنثى

العلامة الأولى: الإنزال

ولا ريب في كون الاحتلام ـ بل مطلق الإنزال ـ سبباً تاماً لبلوغ المرأة، كما اتفقت عليه فتاوى الأصحاب التي قد ذكرنا بعضها. ويدل عليه إطلاق الآيات التي رتبت أحكام البالغين على الاحتلام، مثل قوله تعالى: ﴿**وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ**﴾ (النساء: ٦)، وقوله عز وجل: ﴿**وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ**﴾(النور: ٦)، ويدلّ عليه أيضاً إطلاق النبوي ـ بناء على صحّته ـ رفع القلم عن ثلاثة: «عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى ينتبه»[١]، كما يدل عليه أيضاً إطلاق أو عموم روايات أخرى.

العلامة الثانية: الحيض

وقد اتفقت كلمات السنّة والشيعة على أن الحيض بلوغ، وأنه سبب من أسبابه، كما هو واضح من فتاواهم وكلماتهم المتقدمة وغيرها، نعم خالف المحقق الحلي في الشرائع[٢] فقال: «أما الحمل والحيض فليسا بلوغاً في حق النساء، بل قد يكونان دليلاً على سبق البلوغ»، وهو ـ كما ترى ـ قول مخالف لسائر الأقوال التي ذكرناها، والتي هي ظاهرة بل بعضها صريح في كون الحيض بلوغاً بنفسه لا أنه دليل وكاشف عن سبق

(١) سنن البيهقي ٦: ٥٧.

(٢) شرائع الإسلام ٢: ٣٥٢.

البلوغ بغيره، فلاحظ؛ فمن العجيب دعوى صاحب الجواهر[1] عدم خلاف معتدّ به على عدم كون الحيض بلوغاً للنساء! بل نجد العكس هو الموجود في كلمات الأصحاب؛ فقد ادعى كثير الإجماع على كون الحيض بلوغاً، وقد تقدّم بعضه؛ ولذلك قال في المسالك[2]: «لا خلاف في كونهما (الحيض والحمل) دليلين على سبق البلوغ، كما لا خلاف في كونهما بلوغاً في نفسهما، ثم قال: إذا تقرّر ذلك، فقول المصنف: «بل قد يكونان دليلاً» ليس لتردّده في دلالتهما لأنها إجماعية، خصوصاً السنّ، فدلالتهما على البلوغ بحيث يتوقف علمه عليهما نادر فناسبه التقليل..».

وعلى كل حال، فيدل على كون الحيض بلوغاً من طرق أهل السنّة عدة أخبار ـ ليست حجة عندنا ـ كقوله ﷺ: «لا تقبل صلاة حائض إلا بخمار»[3]، وقوله ﷺ: «إذا بلغت المحيض لا يصلح أن يرى منها إلا هذا»، وأشار إلى الوجه والكفين[4]. وأما من طريق أصحابنا، فقد استفاضت النصوص الدالة على علامية الحيض للبلوغ، وهي كما يلي:

١ ـ صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يصلح بجارية إذا حاضت إلا أن تختمر إلا أن لا تجده»[5].

٢ ـ الصحيح القوي عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجارية التي لم تدرك، متى ينبغي لها أن تغطي رأسها للصلاة ممن ليس بينها وبينه محرم؟ ومتى يجب عليها أن تقنع رأسها للصلاة؟ قال: «لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة»[6]. ورواه الصدوق في العلل[7]، ومن الواضح أن حرمة الصلاة عليها كناية

---

(١) جواهر الكلام ٢٦: ٤٢.

(٢) مسالك الأفهام ٤: ١٤٥.

(٣) مسند أحمد ٦: ٢٥٩.

(٤) سنن أبي داود ٢: ٢٧، ٤١٠٤.

(٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٢٢٨.

(٦) المصدر نفسه ٢٠: ٢٢٨.

(٧) الصدوق، علل الشرائع ٢: ٢٨٧.

عن الحيض.

وقد دلت الصحيحتان على تعليق وجوب الخمار والحجاب عن الأجنبي وفي الصلاة على الحيض، بينما دلّت الأخيرة على عدم وجوب الصلاة عليها قبل الحيض، لأنه لا صلاة واجبة إلا مع الساتر كما هو واضح، فعدم وجوب الستر على الجارية قبل الحيض في الصلاة لازمه عدم وجوب الصلاة عليها؛ إذ لا يحتمل فقهياً وجوبها عليها من دون حجاب وساتر.

٣ ـ ما رواه الصدوق[1] بإسناده عن يونس بن يعقوب، أنه «سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي في ثوب واحد؟ قال: نعم. قال: قلت: فالمرأة؟ قال: لا، ولا يصلح للمرأة إذا حاضت إلا الخمار، إلا أن لا تجده». وظاهره الكلام في الصلاة ووجوب الستر على المرأة فيها إذا حاضت، نعم في طريق الصدوق إلى يونس، الحكم بن مسكين الذي لم يوثق في الرجال عدا وروده في كامل الزيارات الذي ليس له اعتبار على الصحيح، إلا أن هناك قرائن وشواهد على وثاقة الرجل وعدالته، من قبيل كونه ذا كتاب وأصل، ورواية الأجلاء عنه، واستشهاد العمل برواياته، مما يكشف عن حُسن ظاهر حاله الذي هو من الأمارات المعتبرة عندنا على وثاقة الراوي، وتفصيل الكلام موكول إلى علم الرجال.

٤ ـ رواية أبي البختري[2] ـ التي وردت في قرب الإسناد ـ عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «إذا حاضت الجارية فلا تصلّي إلا بخمار». وتقريب الدلالة فيها كسابقتها، إلا أنها ضعيفة بأبي البختري.

٥ ـ ما رواه الشيخ الطوسي[3] منفرداً عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «على الصبي إذا احتلم الصيام، وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار إلا أن تكون مملوكة؛ فإنه ليس عليها خمار إلا أن تحب أن تختمر، وعليها الصيام».

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٤٠٥؛ ومن لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٣.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٤٠٨.

(٣) المصدر نفسه: ٤١٠؛ والتهذيب ٤: ٢٨١؛ ورواه في المقنع مرسلاً: ١٦٩.

ونلاحظ أنّ هذه الرواية أناطت الصوم أيضاً بالحيض، ويستفاد من مفهوم الشرط فيها عدم وجوب الصوم عليها قبل الحيض، نعم يمكن المناقشة في سندها من جهة القاسم بن محمد وهو الجوهري، وعلي بن أبي حمزة البطائني الواقفي، وفي كليهما كلام معروف في علم الرجال.

٦ ـ ما رواه الصدوق[١] مرسلاً قال: وفي خبر آخر: «على الصبي إذا احتلم الصيام وعلى المرأة إذا حاضت الصيام». ويحتمل قوياً أن تكون هذه الرواية نفس سابقتها، والإرسال يسقطها عن الحجية.

٧ ـ ما رواه الصدوق[٢] في الصحيح عن إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن ابن عشر سنين يحج؟ قال: عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمثت».

٨ ـ ما رواه الشيخ والكليني[٣] بإسنادهما عن شهاب عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «سألته عن ابن عشر سنين، يحج؟ قال: عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمثت»، وليس في هذه الرواية من يطعن عليه سوى سهل بن زياد الآدمي. إلا أن الصحيحة السابقة عليها كافية في اعتبار الحيض بلوغاً لوجوب الحج، فلا حجّ قبل الطمث والحيض، على ما هو ظاهر الرواية الأولى.

٩ ـ ما رواه المشايخ[٤] الثلاثة في الموثق بأسانيدهم عن أبي مريم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام في آخر ما لقيته، عن غلام لم يبلغ الحلم وقع على امرأة أو فجر بإمرأة أيّ شيء يصنع بهما؟ قال: يضرب الغلام دون الحدّ، ويقام على المرأة الحد، قلت: جارية لم تبلغ وجدت مع رجل يفجر بها قال: تضرب الجارية دون الحد ويقام على الرجل الحد». وهذا بناء على أن المراد بقوله: (لم تبلغ) لم تبلغ مبلغ النساء من المحيض، لا المعنى

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ١٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٤٤.

(٣) المصدر نفسه ١١: ٤٥.

(٤) المصدر نفسه ٢٨: ٨٢.

المصطلح للبلوغ.

١٠ ـ ما رواه أبو بصير[١] في الصحيح قال: «وسألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقذف الجارية الصغيرة؟ قال: لا يجلد إلا أن تكون أدركت أو قاربت».

وهذه الرواية رواها الكليني[٢] بسند فيه سهل بن زياد وهو ضعيف، وبسند آخر[٣] فيه إرسال وهو مضعّف له، كما رواها الشيخ بإسناده عن سهل، لكن رواها الصدوق في العلل بسند صحيح لا طعن فيه[٤].

هذا من حيث السند، وأما من حيث الدلالة، فقوله: إلا أن تكون أدركت، يعني بالإدراك إدراك ما تدركه النساء وهو الحيض، فإن هذا هو المناسب والظاهر من إدراك النساء، فليس المراد به البلوغ الاصطلاحي بالاحتلام أو الإنبات أو التسع سنوات، وهذا يعني أن بلوغ المرأة بالحيض، فإذا بلغت المحيض جلد قاذفها وإلا فلا.

١١ ـ ما رواه الكليني[٥] في الصحيح عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يقذف الصبية؟ قال: «لا، حتى تبلغ». وتقريب دلالتها كالسابق. بل الظاهر أن هذه الرواية عين الرواية السابقة؛ لأن أسانيدها جميعاً تنتهي إلى عاصم بن حميد عن أبي بصير، فالظاهر أنّهما واحدة مصدرها كتاب عاصم المشهور المعتمد لدى الأصحاب.

١٢ ـ ما رواه الكليني[٦] بإسناده المعروف عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتي علي عليه السلام بجارية لم تحض قد سرقت، فضربها أسواطاً ولم يقطعها». وهي رواية ضعيفة بالحسين بن يزيد النوفلي بطريق الكليني، لكنها موثقة بإسناد الشيخ الطوسي[٧]؛ لأنه رواها بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن إسماعيل بن أبي زياد السكوني،

---

(١) المصدر نفسه: ١٨٥.

(٢) الكافي ٧: ٢٠٥ ـ ٢٠٩.

(٣) تهذيب الأحكام ١٠: ٦٥.

(٤) علل الشرائع ٢: ٢٥٣.

(٥) وسائل الشيعة ٢٨: ١٨٦.

(٦) المصدر نفسه: ٢٩٥.

(٧) تهذيب الأحكام ١٠: ١٢١.

فالحديث من كتاب السكوني المعروف.

والرواية ظاهرة في موضوعية الحيض لقطع اليد، فوصف الجارية بأنها لم تحض تعليلٌ لعدم القطع، فيكون الحيض علّةً للقطع، وهو معنى البلوغ به، أي بالحيض.

١٣ ـ خبر عمار الساباطي[1] في الموثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ فقال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة، وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتي لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك».

فمن الناحية السندية الخبر معتبر ـ وسيأتي تفصيل الكلام فيه ـ وقد دلّ على أن الحيض موضوع لتوجّه التكاليف الإلزامية عليها، سواء كانت تكاليف عبادية أم توصلية، فهي جميعاً لا تتوجه إلى البنت ما لم تحض أو تكمل ثلاث عشرة سنة.

هذه بعض روايات البلوغ بالمحيض، وهناك روايات أخرى تأتي الإشارة إليها في العلامة الخامسة، وقد ثبتث بها علامية الحيض للبلوغ، بل قد يقال: إنها تدلّ على عدم مسبّبية الإنزال لبلوغ المرأة، باعتبار أن بعضها ـ كالأخير ـ ذكرت الغلام بالاحتلام، وبلوغ المرأة بالحيض، والتفصيل قاطع للشركة، لكنه يندفع بأن عدم الإشارة لاحتلامها إنما هو لأجل قلّة وندرة بلوغها بالاحتلام قياساً للرجل، وإنما العادة جرت على بلوغها بالحيض فاقتصرت الروايات عليه.

العلامة الثالثة: الحمل

وقد ذكره بعضهم دليلاً على سبق البلوغ بالحيض أو الإنزال، ولا بأس به بناء على ما هو المعروف من تكوّن الولد من اختلاط ماء الرجل والمرأة، وقضاء العادة بتقدّم الحيض على الحمل،فالحمل ليس بلوغاً بنفسه؛ لعدم الدليل، بل علامة على سبقه بالإنزال أو الحيض[2].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٥.

(٢) راجع: جواهر الكلام ٢٦: ٤٥.

العلامة الرابعة: الإنبات

وقد استدلّ على كونه سبباً أو دليلاً على البلوغ في الإناث بالإجماع[1] والروايات:

أ ـ أما الإجماع، فهو ممنوع صغرى وكبرى، فقد مرّت عليك كلمات أصحابنا القدماء وعرفت أنّ بعضهم لم يعتبر الإنبات بلوغاً في الإناث فراجع، وعلى فرض تحققه فهو مدركيٌّ لا محالة، ومدركه معلومٌ لدينا محرز عندنا، كما يتضح لمن راجع عبارات الأصحاب، فلا يكون حجةً.

ب ـ وأما الروايات، فهي ما ذكرناه في بحثنا عن بلوغ الذكر، ونشير إليها هنا باختصار:

١ ـ رواية أبي البختري، عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام أنه قال: «عرضهم رسول الله صلى الله عليه وآله يومئذٍ ـ يعني قريظة ـ على العانات؛ فمن وجد أنبت قتله، ومن لم يجد أنبت ألحقه بالذراريّ»[2]، وهي ضعيفة سنداً بأبي البختري وهب بن وهب، ودلالةً أيضاً.

٢ ـ رواية حمران ـ التي تقدّمت في بحثنا السابق ـ والتي ذكرت علامات بلوغ الذكر بالاحتلام والنبات وبلوغ خمس عشرة سنة، ثم ذكرت: إن الجارية ليست مثل الغلام، إن الجارية إذا تزوّجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم...[3]. وهي ضعيفة سنداً بعبد العزيز العبدي فقد ضعّفه النجاشي، ودلالةً بأن الإمام عليه السلام إنما ذكر الإنبات علامة لبلوغ الذكر، وأما الأنثى فقد ذكر لها علامة أخرى وهي بلوغ تسع سنين، بل إنها على العكس أدلّ؛ لأن التفصيل قاطع للشركة، فظاهرها أن الإنبات ليس علامةً لبلوغ الأنثى لقوله عليه السلام: «إن الجارية ليست مثل الغلام».

٣ ـ رواية يزيد الكناسي[4]، وهي في ضعف السند والدلالة كسابقتها؛ لأنهما متشابهتان في المدلول، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ينفع المقام في العلامة التالية.

---

(١) المصدر نفسه: ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٤٤.

(٣) المصدر نفسه: ٤٣.

(٤) تهذيب الأحكام ٧: ٣٨٣.

وبهذا اتضح أنه لا دليل على كون الإنبات علامة على بلوغ المرأة كالرجل عندنا، بل إن روايات البلوغ بالحيض تدلّ بالإطلاق المقامي على نفي هذه العلامة؛ لأنها في مقام بيان موجبات البلوغ وأسبابه فلاحظ.

العلامة الخامسة: إكمال تسع سنين

وهي من أشهر علامات بلوغ النساء في عصرنا لدى الفقهاء والمقلّدين، بل نجد أن بعضهم أهمل سائر العلامات واقتصر على هذه العلامة لسبقها على غيرها دائماً، فلابد من البحث فيها بشيء من التفصيل والتدقيق، وليعلم أنّ القائلين بعلامة تسع سنين يرونها سبباً تاماً للبلوغ لا أنها كاشفة عن سبق البلوغ بغيرها.

وإليك أدلة البلوغ بتسع سنين:

الدليل الأول: الإجماع

وقد ادّعاه غير واحد من الأعلام، كما تقدم في كلمات بعضهم عند عرضنا لآراء الإمامية.

ويرد عليه: أولاً: بعدم تحقق الإجماع على القول ببلوغها بتسع سنين، كيف، وقد نقلنا لك فتاوى الأصحاب، أفلم ترَ مخالفة الصدوق والمفيد والمرتضى؟ ألم يمرّ عليك تعدّد أقوال شيخ الطائفة الطوسي؟ فتارةً قال بتسع سنين، وادعى عليه الإجماع! وأخرى قال بعشر سنين، وثالثة بخمس عشرة سنة، مع أنه أول من ادّعى الإجماع على التسع في الخلاف، وأخذ به من جاء بعده، أوليس أفتى ابن حمزة الطوسي وابن سعيد الحلي ببلوغها بتمام عشر سنين؟ فبعد هذا الخلاف كيف يمكن دعوى الإجماع على البلوغ بالتسع؟ بل حتى الشهرة غير معلومة لدى القدماء، وإنما حصلت الشهرة والإجماع بعد العلامة الحلي في القرن الثامن الهجري حتى استقرّت عليه فتاوى المتأخرين، وصار مَن يناقش فيه كأنه يناقش في ضروريات المذهب!

ثانياً: هب أنّ الإجماع قد تحقّق لكنه ليس بحجة، لأنه معلوم المدرك والمستند، فقد استندوا إلى الروايات والأخبار الظاهرة في بلوغها التسع سنوات، كما استدل بعض المتأخرين عن

الشيخ بالإجماع الذي ادّعاه الشيخ وخالفه بنفسه، فهو إجماع مدركي، ولا أقلّ من احتماله، والحجة حينئذٍ مدركه إن تمّ لا الإجماع نفسه كما هو محقق في علم أصول الفقه.

الدليل الثاني: الروايات

وهي عدة مجموعات:

المجموعة الأولى: روايات البلوغ والمؤاخذة في تسع سنين

١ ـ خبر حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «قال: إن الجارية ليست مثل الغلام، إن الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم، ودفع لها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها وبها»[1].

ويلاحظ على هذا الخبر: أولاً: إنه ضعيف سنداً بعبد العزيز العبدي الذي ضعّفه النجاشي صريحاً[2]، فلا عبرة برواية الحسن بن محبوب عنه، حتى بناء على أنه لا يروي إلا عن ثقة، وبحمزة بن حمران، فإنه لم يوثق في الرجال.

وثانياً: إنه ضعيف دلالة، فإن قوله عليه السلام: إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين، إن أخذناه بظاهره ـ كما هو اللازم ـ فمعناه أنه يشترط في بلوغها ـ غير التسع سنين ـ الزواج والدخول، وهو أمر لم يفت به أحد ولا يحتمله أيّ فقيه، ولا يثبت به رأي المشهور من البلوغ بمجرد إتمام تسع سنين سواء تزوجت أم لا، دخل بها أم لا، وإن صرفناه ـ قوله المذكور ـ عن ظاهره وقلنا: إن المراد بزواجها والدخول بها وصولُها إلى مرتبة من الكمال البدني بحيث يمكن فيها ذلك وإن لم يتحقق خارجاً، فلا يثبت حينئذٍ رأي المشهور أيضاً، إذ حينئذٍ لا يكون للتسع سنين خصوصية وسببية للبلوغ، بل لابد من الانتظار لوصولها إلى تلك المرتبة ـ وهي مرتبة إمكان الحيض فعلاً ـ كأن تبلغ سنّ الثانية عشر أو الثالثة عشر في عصرنا ومناطقنا، مع أنّ المفروض الأخذ بظاهر الحديث؛ لظهور العناوين في الموضوعية، وإذا لم يمكن ذلك فلا يعيّن المصير إلى الكناية أو

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٣.

(٢) رجال النجاشي: ٢٤٤.

المجاز، بل يبقى الحديث مجملاً ويردّ علمه إلى أهله.

ثم إن الرواية لم تتطرّق لوجوب العبادات عليها بالتسع، وإنما ذكرت غيرها.

٢ ـ خبر يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزوّجت، وأقيمت عليها الحدود التامة لها وعليها»[١]، وقد رواها الكليني[٢] والطوسي[٣].

ويلاحظ عليه: أولاً: بضعف سنده؛ فإن يزيد الكناسي لم يوثق لا بتوثيق خاص ولا عام، واحتمال اتحاده مع يزيد أبي خالد القماط الثقة فاسد جداً؛ لأن الرواة عن الكناسي هم: أبو أيوب الخزاز وجميل بن صالح وعلي بن رئاب وهشام بن سالم[٤]، وليس أحد من هؤلاء روى عن القماط، كما أن الكناسي لم يرو إلا عن الإمام الباقر عليه السلام إلا رواية عن الإمام الصادق عليه السلام، والحال أن القماط روى كثيراً عن الصادق كما روى عن آخرين، وليس له عن الباقر إلا روايتان، فاختلاف الراوي والمروي عنه يكشف بوضوح عن تعدّد الرجلين، ولذلك أفرد البرقي كلاً منهما في رجاله.

ثانياً: إن المتتبع يجد أن هذا الخبر هو نفس الخبر الذي رواه الشيخ[٥] في موضع آخر بصورة أكثر تفصيلاً وبالسند نفسه، لكنه فيه: قلت: «أفتقام عليها الحدود وتؤخذ بها وهي في تلك الحال وإنما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء في الحيض؟ قال: نعم، إذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع إليها مالها، وأقيمت الحدود التامة عليها ولها..»، وبما أن كلتا النسختين والنقلين محتمل في نفسه فيرد عليه الإشكال الثاني على الرواية السابقة بناء على هذا النقل؛ لأنه أيضاً قيّد التسع بالزواج

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٣، و٢٨: ٢٠.

(٢) الكافي ٧: ١٩٨.

(٣) تهذيب الأحكام ١٠: ٣٨.

(٤) في معجم رجال الخوئي أن الحسن بن محبوب روى عن الكناسي أيضاً، لكنه غير صحيح، فإن الحسن بن محبوب روى ١٥ رواية عن الكناسي بواسطة هؤلاء الرواة، ففي السند سقط لا محالة.

(٥) تهذيب الأحكام ٧: ٣٨٢.

والدخول.

٣ ـ مرسلة الصدوق[1] قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا بلغت الجارية تسع سنين دفع اليها مالها وجاز أمرها في مالها، وأقيمت الحدود التامة لها وعليها»، وهي ضعيفة بالإرسال، وبالوثوق بأنّ سند الصدوق لها هو عينه أحد السندين السابقين الضعيفين، وإن رواها هو عن الصادق عليه السلام. وما قيل من أنّ الصدوق إذا أرسل الرواية بنحو (قال الصادق، أو قال النبي،لا بنحو روي عنه) دلّ على صحتها وحجيّتها عنده وعندنا، قولٌ غير صحيح، كما أثبتناه في محلّه، فلا فرق بين مرسلات الصدوق في الضعف والوهن.

٤ ـ رواية الشيخ الطوسي[2] بإسناده إلى سليمان بن حفص المروزي، عن الرجل عليه السلام قال: «إذا تمّ للغلام ثمان سنين فجائز أمره، وقد وجبت عليه الفرائض والحدود، وإذا تمّ للجارية تسع سنين فذلك». وهي ضعيفة سنداً بسليمان بن حفص فإنه لم يوثق، وإن ورد في كامل الزيارات، لما حقّقناه في محلّه من عدم وثاقة جميع رواته، سيما وأن هذه الرواية من كتاب نوادر الحكمة عن محمد بن عيسى اليقطيني الذي ضعفه القميون والشيخ الطوسي ـ وإن كان ثقة عندنا ـ فهي رواية تفرد بها نوادر الحكمة والشيخ، فالاعتماد عليها في غاية الإشكال، هذا من حيث السند، وأما من حيث الدلالة فيضعّفها أنها اعتبرت بلوغ الغلام بثمان سنين، وهو مقطوع البطلان، فلابد من توجيهها بتوجيه آخر، كأن يراد بها استحباب الفرائض عليه ويراد من الحدود التعزيرات، وحينئذٍ فبقرينة السياق يحمل بلوغ الجارية فيها على هذا المعنى أيضاً.

٥ ـ مرسلة ابن أبي عمير[3] عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: الجارية ابنة كم لا تستصبى؟ أبنت ست أو سبع؟ فقال: لا، إبنة تسع لا تستصبى، وأجمعوا كلهم على أن ابنة تسع لا تستصبى إلا أن يكون في عقلها ضعف، وإلا فإذا بلغت تسعاً فقد

---

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٣٦٧.

(٢) المصدر نفسه ٢٨: ٢٧٩؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ١٢٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢١: ٣٦.

بلغت»، والمراد بقوله: (لا تستصبى) إما لا تعدّ صبية بل تعدّ بالغةً، وإما أنها لا تخدع في النكاح والعقد. والرواية تفرّد بنقلها الكليني في الكافي[1] في باب الأبكار، ونقلها صاحب الوسائل في باب عدم جواز التمتع بالبنت قبل البلوغ بغير ولي، والظاهر أنها من كتب محمد بن أبي عمير.

ويرد عليها: أولاً: إنها ضعيفة بالإرسال، فمرسلات ابن أبي عمير كمرسلات غيره ليست حجةً على التحقيق.

ثانياً: إنه لم يظهر من السؤال والجواب أنه سؤال عن بلوغ الجارية شرعاً ليكون الجواب بالتسع دليلاً على البلوغ به، بل الظاهر أن السؤال عن جواز النكاح على الجارية الصغيرة وهي غير مخدوعة بحيث لا يكون لها حقّ الفسخ بعد ذلك، أي أنّ **السؤال عن رشد الجارية عقلاً بحيث لا تكون مخدوعةً، فأجاب الإمام بأنها إذا بلغت** تسع سنين فلا تكون كذلك إلا أن يكون في عقلها ضعف، مما يعني أنّ السن المذكور ليس له خصوصية، بل الموضوع هو الرشد العقلي والفكري، وإنما السنّ طريقٌ لذلك، فلابد من مراعاة الكمال العقلي ـ كمراعاة الكمال البدني في الدخول بها ـ للعقد عليها، ويشهد ما قلناه قولهعليه السلام: «إلا أن يكون في عقلها ضعف»، وقوله: «وأجمعوا كلّهم على أن ابنة تسع لا تستصبى»، فإن المراد من الإجماع هو إجماع عامة الناس ورأيهم وتصوّرهم للموضوع، وهو البلوغ الفكري بتسع سنين، لا إجماع الفقهاء فإنه خلاف الواقع كما مرّ عليك؛ حيث إن عامة الفقهاء ذهبوا إلى أن البلوغ بالحيض أو بخمس عشرة سنة أو أكثر، فتبين أن المراد بقوله: «وإلا فإذا بلغت تسعاً فقد بلغت»، إنما يراد به ذلك، لا البلوغ الاصطلاحي بحيث تترتب عليه آثاره الفقهية كلها. ومثل هذه الرواية الروايةُ التالية:

٦ ـ عن محمد بن هاشم عن أبي الحسن الأولعليه السلام قال: «إذا تزوّجت البكر بنت تسع سنين فليست مخدوعة»[2].

---

(١) الكافي ٥: ٤٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٣٦.

وهي رواية رواها الشيخ بإسناده عن الصفار منفرداً، وهي ضعيفة بعدّة مجاهيل، ومعارضة بروايته الأخرى عن محمد بن مسلم، قال: «سألته عن الجارية يتمتع منها الرجل؟ قال: نعم، إلا أن تكون صبية تخدع، قال: قلت: أصلحك الله، وكم الحدّ الذي إذا بلغته لم تخدع؟ قال: بنت عشر سنين»[1]، وهي أيضاً ضعيفة بإبراهيم بن محرز الخثعمي لجهالته.

وبالجملة السؤال والجواب في هذه الروايات إنما هو عن البلوغ العرفي للصبية من حيث الرشد العقلي والذهني، **وأنه في أي سنّ يتحقق ذلك، فأجاب الإمام ـ حسب** الرواية ـ بالتسع أو العشر، **وهذا أمر يختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان**، والمهم تحقق الرشد العقلي الذي به لا تكون الصبية مخدوعة، وإنما السنّ مأخوذٌ على **نحو الطريقية والكاشفية عن ذلك.**

٧ ـ مرسلة ابن أبي عمير الأخرى، والتي رواها الصدوق في الخصال عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حدّ بلوغ المرأة تسع سنين»[2].

ويلاحظ عليها: أولاً: ضعفها بالإرسال، وإن كان المرسل ابن أبي عمير.

إن قلت: إن ابن أبي عمير أرسلها عن (غير واحد)، وهو ظاهر في ثلاثة فما فوق، ومن المستبعد جداً أن يكونوا غير موثقين كلّهم، ولا أقلّ من وثاقة واحد منهم، فتكون الرواية موثوقة الصدور وإن كانت مرسلة.

قلت: إننا تارة نبني على أنّ ابن أبي عمير لا يروي ولا يرسل أو فقط لا يرسل إلا عن ثقة، وأخرى لا نبني على ذلك، فإن بنينا على الأول فالرواية معتبرة كالمسندة عن الثقة، بلا فرق بين أن يكون الإرسال عن واحد أو عن رجل مثلاً، وأما إذا بنينا على أن ابن أبي عمير كغيره من الرواة قد يروي ويرسل عن الثقة وقد يروي ويرسل عن الضعيف ـ وقد روى عن الضعاف أمثال أبي البختري ويونس بن ظبيان ومحمد بن سنان وغيرهم ـ فلا ينفع ذلك الوجه لإثبات حجية الرواية، وذلك لأمرين:

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه ٢٠: ١٠٤؛ والصدوق، الخصال: ٤٢١.

أحدهما أن مقولة أنّ التعبير بـ (غير واحد) ظاهر في ثلاثة فما فوق غير واضحة عندنا، فإنّ ظاهره اللغوي والبدوي هو شموله للاثنين أيضاً، فمن أين استظهر دلالته على الثلاثة فما فوق وعدم دلالته على الاثنين؟ وأي قرينة تثبت ذلك؟ ويشهد لما قلناه ما رواه الكليني[1] بإسناده عن حنان بن سدير قال: «دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام ومعنا **فرقد الحجام فقال له: جعلت فداك إني أعمل عملاً وقد سألت عنه (غير واحد ولا اثنين) فزعموا أنه عمل مكروه...»، ولذلك لو روى شخص عن (غير واحد) ثم قال: قصدت رجلين فقط لم يكن كاذباً عند الناس، مما يعني شموله للاثنين فما فوق، خصوصاً أننا تتبّعنا روايات محمد بن أبي عمير فوجدنا رواياته المسندة عن ثلاثة فما فوق قليلة جداً مع أن مراسيله عن (غير واحد) كثيرة، مما يعني شمول ذلك التعبير للاثنين أيضاً، وعليه فيضعف الوثوق والاطمئنان بمرسلاته عن (غير واحد) إلا مع القرائن الأخرى.**

وثانيهما أن محمد بن أبي عمير روى عما يقارب الأربعمائة شخص وراوٍ، ونصف هؤلاء تقريباً لم يوثقوا في الرجال ولم تثبت وثاقتهم، بل منهم من ضعّفه الرجاليون، وحينئذٍ فمن أين لنا الوثوق بأن واحداً من (الثلاثة) ثقة حتماً؟ أو لا يمكن أن يكونوا كلّهم ممّن لم يوثقوا ولم يعلم حالهم؟ ودعوى أن ثلاثة أشخاص إذا رووا روايةً يبعد احتمال كذبهم أو خطئهم واشتباههم جميعاً فيها؛ فنطمئن بصدق الرواية وصدورها، دعوى بلا دليل؛ لأن المفروض عدم العلم بحالهم من حيث الوثاقة والضبط والأمانة.

نعم قد تكون هناك قرائن خارجية تعيّن بعض الرواة أو تبين حاله فيتولّد لنا الاطمئنان بالصدور، لكنها منتفية في هذه الرواية، سوى أن الراوي فيها هو ابن أبي عمير، وهو مع جلالته وعظمته في الطائفة قد روى عن الضعاف وعن مجهولي الحال.

وإذا أضفنا إلى ذلك احتمال أن تكون هذه المرسلة هي عين مرسلته السابقه؛ نظراً لوحدة السند إلا في المرسل عنه، وتقارب ذيل السابقة مع متن هذه، لزم منه تردّد

---

(١) الكافي ٥: ١١٥ ــ ١١٦.

المرسل عنه بين (رجل) وبين (غير واحد)، الأمر الذي يسقط الاستدلال والاستفادة من الإرسال بـ (غير واحد)، خصوصاً وأنّ هذه المرسلة قد انفرد بها الصدوق في كتابه الخصال، فلم يذكرها في كتب فتاواه كما لم يذكرها غيره، مما يوجب الوهن في الرواية، **خصوصاً عند من يرى أنّ موضوع حجية خبر الواحد هو الوثوق بالصدور لا مجرد وثاقة الراوي.**

ثانياً: إن المستدل استظهر من المرسلة أنها بصدد بيان البلوغ الاصطلاحي لدى الفقهاء، بمعنى بيان الحدّ الذي تكلّف فيه الصبية بالتكاليف الإلزامية، لكن هناك احتمال آخر في الرواية وهو أنها بصدد بيان حدّ البلوغ التكويني والطبيعي للمرأة، وهو تسع سنين آنذاك، أي أنه قبل تسع سنين لا تكون امرأةً لأنها لا تحيض، وبهذا تكون هذه الرواية مطابقة لمضامين الروايات التي دلّت على أن الجارية قبل تسع سنين لا تحيض[1]، فلا يجوز الدخول بها ولا عدّة عليها. وبعبارة أخرى: إن الرواية بصدد بيان الحد الأدنى من حيث السن للبلوغ بالحيض، وأنه قبل تسع سنين لا تبلغ بالحيض، وإنما البلوغ بعدها.

٨ ـ رواية عبد الله بن سنان[2] التي رواها الكليني والطوسي، ففي رواية الكليني جاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك أنها تحيض لتسع سنين».

ويلاحظ عليها: أولاً: إنها ضعيفة سنداً بآدم بياع اللؤلؤ وهو آدم بن المتوكل، فإنه وإن وثّق في النسخة الموجودة من رجال النجاشي، لكن الظاهر خلوّ نسختي العلامة وابن داوود من التوثيق، فلا يمكن الاعتماد على النسخ المطبوعة[3].

ثانياً: إنها تدلّ على أنّ الحيض هو الأصل والموضوع للمؤاخذة لا التسع سنين،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ١٨٣.

(٢) المصدر نفسه ١٩: ٣٦٥.

(٣) راجع: التستري، قاموس الرجال ١: ٨٩ ـ ٩٠.

خلافاً لما هو مطلوب المستدل، وعليه فلابد من ملاحظة الحيض لا السنّ، فلو لم تحض في سن التاسعة فلا تكون بالغة، واحتمال أن المراد إمكان الحيض يدفعه ظهور اللفظ في الفعلية، مع أنه حنيئذٍ لابد من ملاحظة الإمكان وهو يختلف باختلاف الزمان والمكان.

محاولة للدفاع عن ضعف سند المجموعة الأولى

هذه هي روايات البلوغ بتسع سنين، وقد عرفت أنها جميعاً ضعيفة سنداً بل ودلالة، فلم يتم منها شيء، لكن قد يقال ـ كما قالوا ـ: إن عمل المشهور بهذه الروايات يجبر ضعفها ويجعلها موثوقة الصدور فتكون معتبرة، لكن يرد على هذه الدعوى:

أولاً: قد حقّقنا في محله مفصّلاً أنّ عمل المشهور لا يجبر ضعف السند كما لا يجبر ضعف الدلالة بالاتفاق.

ثانياً: إن المعتبر هو عمل مشهور القدماء، وقد عرفت أن المشهور بينهم ليس ذلك، فقد خالف الصدوق والمفيد والمرتضى في الصوم، وتعدّدت آراء الطوسي كابن حمزة الطوسي، فيستكشف من ذلك أنّ المسألة لم تكن واضحة بحيث لا مجال للخلاف فيها.

ثالثاً: لم يعلم استناد المشهور إلى هذه الروايات، فهذه مرسلة ابن أبي عمير الثانية لم يستدلّ بها أحد، بل لم يذكرها غير الصدوق في كتاب الخصال؛ فكيف يمكن جبر ضعفها بدعوى عمل المشهور بها؟!

الجواب العام على روايات البلوغ بالتسع

ولنا ـ مضافاً إلى كل ما تقدم ـ جواب عام على روايات البلوغ بتسع سنين وحاصله: إن المجمع عليه بينهم ـ تبعاً لبعض الروايات ـ أن المرأة لا تحيض قبل تسع سنين حتى أنه لو خرج منها دم فهو ليس من الحيض شرعاً، وإنما الحيض بالتسع فما بعد، كما أنّ مقارنة الحيض لتسع سنين قليل ونادر، ولذلك قال الشافعي في كتابه الأم[1]: وأعجل مَن سمعت به من النساء حضن نساء تهامة يحضن لتسع سنين.

---

(١) الشافعي، كتاب الأم ٥: ٢٢٩.

وبناء على ذلك نقول: إنّ روايات البلوغ بالحيض بنفسها تنافي وتعارض روايات البلوغ بتسع سنين، إذ لو كان البلوغ بالتسع لصرّحت الروايات الواردة في البلوغ بأنها تبلغ في تسع سنين، وللصلاة والصوم والحج.. بالحيض؛ لأنّ السن المذكور متقدم دائماً أو غالباً على الحيض، فلماذا علّقت الروايات البلوغ بالحيض؟ كما هو مضمون **الروايات الكثيرة المتقدمة الدالة على البلوغ بالحيض، فروايات البلوغ بالحيض بنفسها دليل واضح على البلوغ بالحيض وعدم حصوله بتسع سنين وإلا لذكرته واقتصرت عليه، كما هي الحال في فتاوى بعض المعاصرين**[1].

وبتقريب آخر: بناء على ما ذكرناه من **تقدّم التسع على الحيض، تقع معارضة بين طائفتي الروايات**؛ روايات البلوغ بتسع سنين ـ **على فرض صحتها وتماميتها سنداً** ودلالة ـ وروايات البلوغ بالحيض؛ **لأن جعل البلوغ بالسنّ المذكور يعني لغوية جعله بالحيض لتأخره عنه، كما أنّ جعله بالحيض يعني عدم العبرة بالسنّ وعدم كونه سبباً للبلوغ وإلا لكان الجعل المذكور لغواً أيضاً؛ لتقدّم السنّ المذكور على الحيض.**

وفي مقام حلّ هذا التعارض هناك عدة وجوه محتملة ابتداءً:

الوجه الأول: الجمع بين الطائفتين بلزوم اجتماع الحيض مع إتمام المرأة تسع سنين، فمتى حاضت ولها تسع سنين فقد بلغت وإلا فلا، وهذا يعني جعل كلاً من الحيض والسنّ جزء علةٍ للبلوغ.

وهذا الوجه ضعيف جداً، **أما أولاً**: فلأنّ هذه المسألة تكون حينئذٍ من فروع البحث المعروف في الأصول، وهو تعدّد الشرط واتحاد الجزاء في جملتين شرطيتين، وقد حقق هناك أن التقييد يكون بـ (أو) لا بالواو، فبيّنت عليّة كل شرط بشكل مستقل، وتفصيله موكول إلى محلّه.

وأما ثانياً: فلأجل ندرة اقتران الحيض مع بلوغ التسع سنين، فلا يصحّ حمل كل هذه الروايات من الطائفتين على هذا الفرض النادر.

---

(١) السيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٩٧.

وأما ثالثاً: فلأنه غير محتمل فقهياً في نفسه، ولم يفت به أحد من فقهاء الفريقين.

الوجه الثاني: حمل روايات البلوغ بالحيض على إمكان الحيض واستعداد المرأة له، لا تحقّقه فعلاً وخارجاً، وبما أنّ الحيض ممكن في تسع سنين، فيؤخذ بكلتا الطائفتين من الروايات.

وهذا الوجه أيضاً ضعيف وذلك لأمور: الأول: إنه خلاف ظهور روايات الحيض في فعليته وحصوله خارجاً. الثاني: إباء بعض روايات البلوغ بالحيض عن هذا الحمل، وصراحتها في أنّ حصول الحيض خارجاً هو ملاك البلوغ، مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام: عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطي رأسها ممّن ليس بينها وبينه محرم؟ ومتى يجب عليها أن تقنع رأسها للصلاة: قال: لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة»[1]. فإن حرمة الصلاة عليها إنما تكون بحصول الحيض منها خارجاً لا إمكاناً كما هو واضح، ومثلها روايات وجوب الحج عليها بالحيض، فإنها ذكرت احتلام الغلام مع حيض الجارية، بل وغيرها من الروايات المتقدمة الآبية على الحمل على الحيض الإمكاني والتقديري.

الوجه الثالث: تقييد مفهوم كل من الشرطيتين المستفادتين من الروايات بـ (أو)، والشرطيتان هما: (إذا بلغت تسع سنين فقد بلغت) و (إذا حاضت فقد بلغت)، وينتج منه حكم الشارع بالبلوغ إما بتسع سنين وإما بالحيض، كما هو ظاهر فتاوى السابقين، فأيهما تحقّق فقد حصل البلوغ، ويكون كلّ منهما سبباً تاماً للبلوغ.

لكن يرد عليه ما تقدم من استحالة هذا الجمع في المقام، لأن المفروض أنّ الحيض إما متأخر عن التسع ـ كما هو الغالب ـ وإمّا مقارن، وفي كلا التقديرين تستحيل علامية الحيض؛ لأنّها تكون لغواً، مع جعل السنّ علامة، وتوهم أنّ الحيض يكون علامةً لمجهولة السنّ، فاسد جداً؛ لأنه مع الجهل بالسنّ لا يعلم بحصول الحيض شرعاً، فما قبل التسع ليس حيضاً حتى إذا جهل تاريخه بالنسبة لعمر المرأة، وبعبارة أخرى: إن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٢٨.

التمسك بروايات الحيض في مجهولة السنّ تمسّك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو غير صحيح.

الوجه الرابع: إن روايات البلوغ بالتسع مشهورة عند الأصحاب وعليها العمل في الفتاوى، فتقدّم على روايات البلوغ بالحيض لأنها شاذة فتطرح.

ويلاحظ عليه أولاً: إنه خلاف ما اشتهر بينهم من عدم صحّة الترجيح بالشهرة بين المتعارضين. وثانياً: إنه يتم إذا لم يكن في البين جمعٌ عرفي، وسيأتيك بيانه. وثالثاً: إن روايات البلوغ بالحيض أيضاً مشهورة، وقد وردت في أهم الكتب والأصول الحديثية عند الشيعة، وأفتى بمضمون بعضها القدماء، بل إنها أشهر وأكثر من روايات التسع من حيث مصادرها والرواة لها، فكيف يدّعى أنها شاذة؟

الوجه الخامس: حمل روايات البلوغ بالحيض على التقية لموافقتها أهل السنّة.

وهذا الوجه بعيد غايته؛ لأن تلك الروايات كثيرة لا يحتمل فيها التقية، مع أنّ بعضها ورد من دون أن يطرح سؤال على الإمام فيضطرّ للجواب بالتقية، وبعضها نقل واقعة قد حدثت في زمن أمير المؤمنين عليه السلام، مضافاً إلى أن بعضها ورد في موارد خاصة كالخمار في الصلاة وعن المحارم وكالحج والصوم، وليس لها معارض في موردها، وإنما المعارضة ـ إن تمّت ـ بلسان عام يمكن تخصيصه أو تقييده بها، فإن الحمل على التقية فرع عدم إمكان الجمع العرفي واستقرار التعارض بين الطائفتين.

الوجه السادس: الحكم بتساقط كلا الطائفتين والرجوع إلى الأصل العملي.

وهذا الوجه ـ مع عدم صحّته ـ لازمه خلاف مذهب المشهور؛ لأنّ المتيقن بلوغ المرأة بالحيض، وقبله ليس لنا يقين بالبلوغ، فيمكن إجراء الاستصحاب أو أصالة البراءة حتى تبلغ، فما لم تطمث لا تعدّ بالغة شرعاً، حتى تصل إلى سنّ نتيقن ببلوغها فيه شرعاً.

الوجه السابع: حمل روايات البلوغ بالتسع على الطريقية والمشيرية إلى حصول الحيض، بمعنى أنّ السنّ ليس له خصوصية وعلّية للبلوغ، وإنما ذكر في بعض الروايات لأجل حصول الحيض في ذلك السن أحياناً، فأريد منه الحيض الذي يتحقق به البلوغ، أو قل: إن المراد السنّ التقريبي لا الدقّي الحقيقي، ويؤيد هذا الوجه ـ بل يدل عليه بناء

على وثاقة آدم بياع اللؤلؤ كما ذهب إليه السيد الخوئي ـ رواية عبد الله بن سنان المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك أنها تحيض لتسع سنين»[1].

الوجه الثامن: حمل روايات البلوغ بالسنّ على استحباب الأعمال عليها دون اللزوم والوجوب، وحمل المؤاخذة الواردة في بعضها على المؤاخذة التعزيرية والتأديبية، وما شابه ذلك مما يعدّ أقل كلفة لغير البالغ، ومما يقرب هذا الوجه أنه جمع عرفي بالنظر إلى ظهور وصراحة روايات البلوغ بالحيض في عدم المؤاخذة وعدم تكليفها بالخمار والصلاة والحج وغيرها قبله، وبعبارة أخرى: إنّ روايات الحيض نصّ في عدم البلوغ قبل الحيض وروايات التسع ظاهرة فيه وفي المؤاخذة والإلزام؛ فيحمل الظاهر على النص الصريح، ويستفاد الاستحباب وشبهه، كما قلنا ذلك في رواية بلوغ الصبي بثمان سنين المتقدّمة.

ولو قطعنا النظر عن كل ما تقدم، وعن إيقاع المعارضة بين روايات البلوغ بالحيض وروايات البلوغ بالتسع، لكن لا ينبغي الغفلة عن معارضة روايات التسع لموثقة عمار الساباطي ـ المتقدمة والآتية ـ والتي حدّدت البلوغ بثلاث عشرة سنة، وبعد عدم وجود مرجح لإحداهما ـ بناء على تمامية روايات التسع ـ على الأخرى، يتساقطان، وتكون روايات البلوغ بالحيض سالمة عن المعارض فيؤخذ بها.

وهكذا يتبين من جميع ما فصلناه وقدمناه لك، عدم تمامية أخبار البلوغ بالتسع (المجموعة الأولى)، وثبت أنّ الصحيح هو علامية الحيض على بلوغ المرأة من دون معارض.

المجموعة الثانية: روايات عدم جواز الدخول قبل سنّ التسع

وهي روايات عدم جواز الدخول بالزوجة قبل تسع سنين، وأنه لو دخل بها قبل

---

(١) المصدر نفسه ١٩: ٣٥٦.

ذلك فعيبت أو أفضاها فهو ضامن، وهي روايات كثيرة أفتى بمضمونها الأصحاب، واستدل بها بعض المتأخرين[1] على بلوغ المرأة بتسع سنين مطلقاً، باعتبار دلالتها على جواز الدخول بعد التسع مما يعني بلوغها فيه، وإليك بعض تلك الأخبار:

١ـ صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: «إذا تزوج الرجل الجارية وهي صغيرة فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين»[2].

٢ـ صحيحته الثانية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من وطىء امرأته قبل تسع سنين فأصابها فعيبت فهو ضامن»[3].

٣ـ صحيحة زرارة ـ بناء على وثاقة موسى بن بكر كما هو الحقّ ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين»، وفي رواية الخصال: وقال ـ يعني زرارة ـ: «أنا سمعته يقول: تسع أو عشر»[4]، وقد رواها المشايخ الثلاثة في كتب الحديث.

٤ـ رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين أو عشر»[5]. رواها الكليني والطوسي، لكن في السند سهل بن زياد.

٥ـ صحيحة حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن رجل تزوج جارية بكراً لم تدرك فلما دخل بها افتضها فأفضاها؟ فقال: إن كان دخل بها حين دخل بها ولها تسع سنين فلا شيء عليه، وإن كانت لم تبلغ تسع سنين أو كان لها أقلّ من ذلك بقليل حين دخل بها فافتضّها فإنه قد أفسدها وعطلها على الأزواج فعلى الإمام أن يغرمه ديتها، وإن أمسكها ولم يطلقها حتى تموت فلا شيء عليه»[6].

---

(١) جواهر الكلام ٣٤: ٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ١٠١.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٣.

(٤) المصدر نفسه: ١٠١ ـ ١٠٢.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه: ١٠٣.

ونلاحظ على هذه الروايات:

أولاً: إنها متعارضة فيما بينها، فبعضها حكمت بتسع سنين وبعضها بتسع أو عشر، وبعضها ـ وهي رواية غياث بن إبراهيم[١] ـ بعشر سنين، ومع هذا التعارض كيف يصحّ الحكم بجواز الدخول بعد تسع سنين سواء كان لها قابلية الزواج أم لا؟

ثانياً: قد عرفت الترديد بين التسع والعشر في صحيحة زرارة ورواية أبي بصير، **وصرّحت الأولى بأن الترديد من الإمام نفسه، ونعلم جيداً أنّ الترديد بين الأقل والأكثر في الأحكام غير معقول إذا أريد به الترديد الحقيقي، بأن يحكم بعدم جواز الدخول قبل تسع سنين أو عشر سنين، وجوازه بعدهما؛ وذلك لتحقق موضوع الحكم دائماً بوجود الأقل فيلغو الأكثر كما هو واضح، فيتضح من جميع هذه المقدمات أن الترديد ليس حقيقياً بل ليس العدد والسنّ إلا للإشارة إلى موضوع آخر، وهو بلوغ المرأة مرحلةً من الرشد الجسمي بحيث يمكن فيها الحيض، كما تتحلّى بالرشد البدني** بحيث لا تصاب بأذى ـ كالإفضاء ـ إذا دخل بها، وهذا يعني أن التسع أو العشر ليس لها موضوعية في جواز الدخول وعدمه، بل هما طريقان للبلوغ البدني، ونرى أنّ هذا هو الجمع المعقول للروايات المتعارضة، وأنه التفسير المقبول للترديد في بعضها.

ثالثاً: وهو أهم هذه الملاحظات، وحاصله: سلمنا أنّ هذه الطائفة من الروايات قد حكمت بعدم جواز الدخول قبل تسع سنين وجوازه بعدها مطلقاً، لكنه لا ربط له بتاتاً بالبلوغ المبحوث عنه، فإنّ ما نبحث عنه هو زمان تكلّف البنت بالتكاليف الإلزامية ونفوذ أمرها في المعاملات، وجريان الأحكام الجزائية عليها، وبعبارة أخرى: متى تكون كسائر المكلّفين البالغين في الأحكام؟ فالبحث عن المكلّف فيما نحن فيه، بينما البحث في روايات المجموعة الثانية عن موضوع التكليف لتكليف آخر متعلّق بالزوج، ولا ربط بين الأمرين، فلو قلنا بأنه يجوز للزوج أن يدخل بالمرأة بعد تسع سنين ـ كما هو مضمون بعض هذه الروايات ـ فهذا لا يعني أنه حينئذٍ تكون مكلّفةً بالصلاة والصوم

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٣.

والحج وتجري عليها ولها الأحكام الجزائية.. بل يصحّ ويمكن ـ عقلاً وعرفاً وفتوى ـ أن يكون الموضوع لهذه التكاليف الحيض وتحقّق الطمث خارجاً لا إمكاناً، ويكون موضوع جواز الدخول بالمرأة إتمام تسع سنين، وأنه لو دخل بها قبلها فأفضاها كان ضامناً.. ولذلك لو حكم الشارع ـ كما هو كذلك ـ بأنه تجب صلاة الميت على الطفل إذا تمّ له ست سنين فلا يعني أنه يبلغ ويكلَّف بذلك، ولو حكم الشارع ـ كما أفتى به بعضهم ـ بوجوب الستر على المرأة عن الطفل إذا كان مميزاً ولم يبلغ الحلم فلا يلزم منه بلوغه بالتمييز بل حكموا ببلوغه بالاحتلام أو إكمال خمس عشرة سنة والإنبات.

ومما يقرّب لك ما نقول ـ مضافاً إلى ذلك ـ أمور:

الأول: إنّ أهل السنّة قد أفتوا ببلوغ المرأة بالحيض أو بإكمال خمس عشرة سنة أو بأكثر منها، لكنهم أفتوا بعدم جواز الدخول بها قبل تسع سنين وجوازه بعدها[1].

الثاني: ما تقدّم عن فتاوى فقهائنا القدماء؛ حيث فرقوا بين سنّ جواز الدخول بالمرأة، وبين الموضوع الذي يتحقّق به البلوغ فيجب عليها الصوم وغيره.

الثالث: إنّ فقهاءنا ـ مع حكمهم بأنّ بلوغ الغلام يتحقّق بالاحتلام أو الإنبات أو إتمام خمس عشرة سنة ـ حكموا بجواز صدقته ووقفه وعتقه بل حتى طلاقه إذا أكمل عشر سنين، تبعاً للروايات الواردة فيها، فلا ضيرَ إذاً في التفكيك بين موارد البلوغ وآثاره، مع أنّ موردنا ليس من باب التفكيك وإنما اختلاف الموضوع كما قدّمنا.

فاتضح أنّ المجموعة الثانية من الروايات أجنبية عما نحن فيه.

المجموعة الثالثة: أخبار العِدّة

وهي الروايات التي تتحدّث عن عدة المرأة إذا كانت لا تحيض، وليست في سنّ الحيض، وهي ـ كما في بعض الروايات ـ التي لم تكمل تسع سنين، فتذكر لها أحكاماً خاصة تختلف عن أحكام المرأة التي تحيض، فيستكشف منها بلوغ المرأة بالتسع، وإليك بعض هذه الروايات:

---

(١) البهوتي، كشاف القناع ٥: ٢١٠.

١ـ صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن التي قد يئست من المحيض والتي لا يحيض مثلها، قال: ليس عليها عدة»[١].

٢ـ مرسلة جميل بن دراج التي نقلها المشايخ الثلاثة عن أحدهما: «في الرجل يطلّق **الصبية التي لم تبلغ ولا يحمل مثلها، وقد كان دخل بها، والمرأة التي قد يئست من المحيض وارتفع حيضها فلا يلد مثلها، قال: ليس عليهما عدّة وإن دخل بهما**»[٢].

٣ـ رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال أبو عبد الله عليه السلام: «ثلاث يتزوّجن على كل حال: التي لم تحض ومثلها لا تحيض، قال: قلت: وما حدّها؟ قال: إذا أتى لها أقلّ من **تسع سنين، والتي لم يدخل بها، والتي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض، قلت: وما حدّها؟ قال: إذا كان لها خمسون سنة»**[٣].

والجواب عن هذه المجموعة واضح ـ بعد الإحاطة بما ذكرناه في المجموعة الثانية ـ إذ يرد عليها:

أولاً: إنّ الروايات الصحيحة منها لم تحدّد السنّ الذي لا تحيض فيه المرأة، وإنما اعتبرت موضوع عدم العدة هو المرأة التي لا تحيض ومثلها لا تحيض، وهذا يشمل ما بعد التاسعة إذا كانت كذلك، وأما رواية عبد الرحمن بن الحجاج فهي ضعيفة بسهل بن زياد، بإسناد الكليني[٤].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ١٨٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٩.

(٤) نعم، أورد الطوسي في التهذيب ٧: ٤٩٦، والحر العاملي في وسائل الشيعة ٢٢: ١٨٣، الرواية بطريق آخر، وهو بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال (ظاهراً) عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج، وهذا السند لا شائبة فيه، سوى الإشكال على إسناد الشيخ إلى علي بن الحسن، فإن فيه علي بن محمد القرشي، ولم يوثق، نعم هناك بعض الطرق والمحاولات لتصحيح هذا السند؛ فإن تمّت فالرواية موثقة، وإلا فلا، هذا بناء على عدم وقوع التصحيف في علي بن فضال، وإلا ـ كما يحتمل كونه محمد بن الحسن الصفار ـ فلا إشكال في الرواية، كما أن بين طريقي الرواية اختلافاً فلا تغفل.

ثانياً: لا ربط ولا ملازمة بين عدم العدة لمن لم تكمل التسع وبين عدم تحقق البلوغ الشرعي بالتسع وتحققه بعده بالحيض وغيره، كما أوضحناه في روايات المجموعة الثانية، كيف ولازمه أن غير المدخول بها أيضاً لا تكون بالغة، لأنه لا عدة لها حسب هذه الروايات! فلا ينبغي الاعتذار بكلمة (تسع سنين) في هاتين الطائفتين وربطها بالبلوغ الشرعي، بل المفهوم من هذه الروايات أن علة عدم العدة هو عدم احتمال الحمل في هذه الطوائف من النساء، فمتى لم تحتمل الحبل فلا عدة عليها، فتدبر.

نتيجة البحث في روايات البلوغ بالتسع سنين

اتضح ـ إلى الآن ـ أنه لم يتم الدليل ـ من الإجماع والروايات ـ على بلوغ الأنثى بتسع سنين، كما تبين أن بلوغها يكون بالاحتلام أو الحيض بلا إشكال ولا شبهة، لكن هل هناك سنّ محدّد لبلوغها وتكليفها غير ما ذكره المشهور؟ هذا سنبيّنه لك قريباً إن شاء الله تعالى.

نظرية بلوغ الأنثى بعشر سنين، وقفة نقديّة

تقدم سابقاً ـ ضمن عرضنا لكلمات العلماء السابقين ـ أن الشيخ الطوسي ذهب في أحد أقواله وابن حمزة في أحد قوليه، وابن سعيد الحلي، ذهبوا إلى أن بلوغ النساء يتحقق بعشر سنين، خلافاً لرأي المشهور من تحقّقه بالتسع، فما هو مستند ومدرك هذا القول؟

والجواب: إننا لم نجد مستنداً مقبولاً لهذا القول سوى ما أرسله الشيخ نفسه في المبسوط من قوله: وروي عشر سنين[1]، لكنّ إرساله يمنعنا من قبوله والاحتجاج به، نعم تقدّم في روايات المجموعة الأولى خبر محمد بن مسلم في أنّ الجارية لا تخدع إذا بلغت عشر سنين، لكن سبق أنه أجنبي عما نحن فيه، ونحوه خبر غياث بن إبراهيم[2] في أنّ الجارية لا توطأ لأقل من عشر سنين، فإن فعل فعيبت ضمن.

---

(١) المبسوط ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ١٠٣.

فتبين أنّ هذا القول أيضاً غير صحيح.

كما أن رأي الشيخ الآخر في المبسوط من بلوغها بخمس عشرة سنة غير صحيح أيضاً، فلم يذهب إليه ـ فيما نعلم ـ أحد من علمائنا، وليس له مستند سوى تعميم ما ورد في الغلام والصبي للجارية والصبية، لكنه غير صحيح؛ لأن ما ورد في ذلك من طريقنا قد ميَّز بين بلوغهما، فذكر لبلوغ كلّ منهما علامة غير الأخرى فلاحظ.

النظرية المختارة في سنّ بلوغ المرأة، إتمام ثلاث عشرة سنة

وبعد أن بيّنا الإشكالات والملاحظات على القول ببلوغ المرأة بتسع سنين وعشر سنين بها لا يمكن الاعتماد على كلا القولين، نرى أن سنّ بلوغها هو إتمام ثلاث عشرة سنة قمرية، كما قلنا في سنّ بلوغ الذكر، إلا أن تحتلم أو تطمث قبل ذلك فتبلغ بذلك.

والمستند لهذا الرأي عبارة عمّا يلي:

الدليل الأول: قد أبطلنا القول ببلوغها بتسع سنين وعشر سنين، وأثبتنا بلوغها بالحيض والاحتلام، فإذا لم تحض ولم تحتلم، فلا شك في بلوغها بإتمام ثلاث عشرة سنة، وذلك أننا أثبتنا في بحثنا السابق عن بلوغ الذكر أنّ الصحيح بلوغه بالاحتلام أو إتمام ثلاث عشرة سنة، ولا نحتمل ـ فقهياً ـ أن يكون سنّ بلوغ الأنثى أطول من سنّ بلوغ الذكر؛ إذ لم يذهب أحد من فقهاء الفريقين إلى ذلك، بل المشهور بين أصحابنا أنّ سن بلوغها أقصر من سنّ بلوغه بست سنين، بل يمكن أن يدعى أنّ أخبار بلوغ الذكر بثلاث عشرة سنة شاملة للأنثى أيضاً، إما لإطلاقها اللفظي، أو لقاعدة الاشتراك بين الرجال والنساء في الأحكام إلا ما خرج بالدليل، والمفروض عدمه فيما نحن فيه، ويمكن أن يؤيد ما قلناه بأنّ حيضهنّ يحصل غالباً بين سنّ الحادية عشر والثالثة عشر، وهذا يناسب جعل سنّ الثالثة عشر بلوغاً لهنّ من حيث السن.

الدليل الثاني: موثقة عمار الساباطي التي رواها الشيخ في التهذيب[1]

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٨٠.

والاستبصار[١]، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم».

وإسناد الشيخ إلى ابن محبوب صحيح في الفهرست، والرواة من الحسن إلى عمار وإن كانوا من الفطحية لكنهم ثقات، قد نصّوا على وثاقتهم، خصوصاً عمار الساباطي ـ الذي يظهر أن الرواية من كتابه ـ فقد وثقه المفيد والشيخ والنجاشي، بل نسبوا قبول رواياته إلى الطائفة، وقال الشيخ عن كتابه: إنه كتاب كبير جيد معتمد[٢]، فمن الغريب أن يستشكل في قبول رواياته والاعتماد عليها، أو يقال: إن رواياته مضطربة المتون والألفاظ غريبة المعنى و..[٣]؛ إذ كيف خفي ذلك على فطاحل علمائنا الرجاليين؟! فلم نجد من وصفه بذلك حتى ابن الغضائري المعروف بقدحه للرجال، كما وصفوا بعض الرواة بالتخليط والاضطراب، نعم لا شك في اضطراب بعض رواياته وانفراده ببعض الأحاديث، لكن ذلك مطّرد بين الرواة، فكم من رواية لأجلاء الرواة قد ردّها العلماء لاضطرابها أو لمخالفتها للمشهور أو الكتاب والسنّة؟ وقد تتبعت له روايات كثيرة فوجدتها سالمة عن العيوب والإشكال موافقة للقواعد والأصول، فلا إشكال في وثاقة الرجل بل وقبول رواياته وكتابه، فهذه الرواية لا إشكال في حجيتها من حيث هي، كما أنّ دلالتها على البلوغ بالحيض أو إكمال ثلاث عشرة سنة تامة لا خدشة فيها.

نعم أشكل على الرواية المذكورة بإشكالات أخرى ينبغي الجواب عنها:

الإشكال الأول: إن صدر الموثقة في بلوغ الغلام في ثلاث عشرة سنة مخالف لفتوى العلماء ببلوغه بخمس عشرة سنة، فتسقط الرواية عن الحجية؛ لأنها تضمّنت أمراً غير

---

(١) الطوسي، الاستبصار ١: ٤٠٨.

(٢) راجع معجم رجال الحديث.

(٣) راجع: قاموس الرجال ٨: ١٦، فقد أورد رواياته التي ادّعى أنها غريبة غير صحيحة، لكن ذلك لا يجدي في قدح المترجم له، وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

صحيح.

وجوابه: **أولاً**: إنّ تضمّن الرواية لأمر غير صحيح لا يسقطها عن الحجية كما حقّق في محلّه.

ثانياً: قد أثبتنا أنّ الصحيح هو خلاف المشهور، وأنّ بلوغ الصبي إنما هو بالاحتلام أو إتمام ثلاث عشرة سنة، فما تضمّنته الموثقة هو الصحيح، بل إن ذلك من أمارات قوة هذه الرواية وصحّتها لا العكس.

الإشكال الثاني: إنّ ذيلها الوارد في بلوغ الأنثى قد أعرض عنه الأصحاب، فتسقط عن الحجية؛ لأنه لم يفت أحد من فقهائنا ببلوغ المرأة في ثلاث عشرة سنة، ويعني ذلك أنهم قد عثروا على خلل في الرواية فأعرضوا عنها.

ويلاحظ عليه: **أولاً**: إننا لا نقبل بكبرى انكسار الرواية الصحيحة بإعراض المشهور، كما هو مبنى السيد الخوئي.

ثانياً: إن الإعراض إنما يؤثر في ضعف الرواية إذا لم نعلم وجهه ولم نحدس بسببه، وفي ما نحن فيه نرى أن إعراض المشهور إنما هو لترجيحهم لروايات البلوغ بالتسع وأخذهم بها، فالإعراض منطلقٌ من قاعدة وأصل اجتهادي ليس حجة علينا، نعم لو لم يكن للموثقة معارض ولو موهوم، لكان للإعراض تأثيره في تضعيف الرواية، لكن ليس الأمر كذلك، بل لعل إعراضهم لأجل وروده في كتب الفطحية، فرجّحوا ما رواه الإمامية عليهم، وهذا أيضاً ليس حجة علينا، خصوصاً بعد عدم تمامية روايات أصحابنا سنداً ودلالة، فكيف يصحّ رفض هذه الرواية؟! على أنه يظهر من الطوسي في الاستبصار قبوله بمضمون هذه الرواية وعمله بها.

نتيجة البحث في بلوغ الأنثى

ثبت بما قدّمناه بالتفصيل أن بلوغ المرأة إنما هو بالاحتلام أو الحيض أو إتمام ثلاث عشرة سنة قمرية، كما أثبتنا سابقاً أن بلوغ الذكر بالاحتلام أو إتمام ثلاث عشرة سنة، فلا فرق بين الذكر والأنثى في البلوغ بالسنّ، ولو وسوس فقيه في جميع ما بيناه فلا شك في

لزوم الاحتياط بأن تقوم بالعبادات بعد تسع سنين، لكن لا يجوز أمرها في المعاملات والمعاوضات ولا يقام عليها الحدّ قبل الحيض أو إتمام ثلاث عشرة سنة، فالاحتياط يختلف باختلاف موارده، فتدبّر.

الزواج العرفي
في الشريعة والقانون

السيد مصطفى أحمد أبو الخير[*]

مقدمة

الأسرة أساس المجتمع، وأهم لبنة من لبناته؛ لأنّه يتكوّن من مجموعة من الأسر والتي ترتبط ببعضها البعض، ويكون المجتمع قوياً متماسكاً إذا كانت الأسرة كذلك، أما إذا كانت ضعيفةً غير متماسكة، وغير قائمة على أساس قوي متين، وبذلك فإنها تكون منحلّة، فإن المجتمع بدوره يتدهور وينحل، بل وينهار، ولا تكون له قائمة، ولا يكون للدولة وجود مستمر.

لقد عنى القرآن الكريم بترابط الأسرة وتأكيد المودة والرحمة بين أفرادها، فأورد في محكم آياته أنّ الناس جميعاً أصلهم واحد، خلقهم الله سبحانه وتعالى من ذكر وأثنى، وأكّد على أهميّة رباط الأسرة المتين في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾**، حيث تدلّنا هذه الآية الكريمة على أن الزواج هو أصل الأسرة، فما خلق الله الذكر والأنثى إلا للزواج، والذي به تتكوّن، وفي ظلّه تنمو وتقوى وتزدهر فيقوى بها المجتمع والأمة[1].

(*) المحامي بالاستئناف العالي ومجلس الدولة، ماجستير في القانون العام، من مصر.

(1) إبراهيم محمد الجمل، فقه المرأة المسلمة، عبادات ـ معاملات، الطبعة الأولى، عام ١٩٨١م،

والاصل في النساء الحرمة، كما أن الأصل في الغريزة الجنسية المحافظة، فقد قال رسول الله ﷺ: «احتفظ بمنيّك فإنه عصب الحياة»، إلا عن طريق واحد لا ثاني له، والذي يُسمح فيه للغريزة الجنسية أن تنطلق وتتحرك، هذا الطريق هو الزواج الشرعي، وكلّ ما عداه محرّم شرعاً، ليس في الإسلام فقط ولكن في جميع الأديان وقد جعل له عقاب مغلّظ، الرجم للمحصن (المتزوج) والجلد لغيره، وقد بيّن القرآن الكريم هذا الطريق وحدّده؛ فقال سبحانه وتعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أو مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاء ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ**﴾ (المؤمنون: ٤ ـ ٧).

الزواج عهدٌ وميثاق غليظ، وعقد، لكنه دون سائرالعقود والعهود، فقد ميّزه الإسلام عن سائر العقود، حيث اشترط فيه أركاناً وشروطاً، لا توجد في غيره من العقود، كما لا يقاس عليها في أيّ عقد من العقود، من أجل ذلك كان ميثاقاً غليظاً[١]، قال تعالى: ﴿**وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا**﴾ (النساء: ٢٠).

ولا توجد كلمة (ميثاق) في القرآن الكريم، وحيث يأمر الله عباده بتوحيده وعبادته، والعمل بأحكامه، من أجل ذلك ألحق الله سبحانه وتعالى عقد الزواج بالعبادات، لا بالمعاملات كسائر العقود، مثل البيع، الرهن، الهبة، والدين، وغيرها من العقود المسمّاة وغير المسماة في الشريعة الإسلامية.

وقد وصف القرآن الكريم العلاقة بين الزوجين، أدقّ وصف فقال: ﴿**هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ**﴾ (البقرة: ١٧). ثم ذكر الله أنّ ثمرة هذا الرباط المقدّس المحاط

مكتبة القرآن.

(١) المذكرة الإيضاحية، للاقتراح بمشروع قانون بتعديل بعض أحكام قوانين الأحوال الشخصية، ملحق تشريعات عقد المحاماة، العددين السابع والثامن: ٥٩ ـ ٦٠، سبتمبر ـ اكتوبر ١٩٨٨م.

بكلّ هذه الأركان والشروط، هي البنين والأحفاد[١]؛ ليعمروا الأرض وليعبدوا الله سبحانه وتعالى فقال: ﴿وَاللهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ (النحل: ٧٢)؛ ولذلك أخذت العلاقة الزوجية حظاً وافراً من الأحكام، فقد عنى بها القرآن الكريم أيّما عناية، فجاءت آياته مبينةً أحكامها، وداعية إلى المحافظة عليها، والتمسّك بها، كما جاءت السنّة النبوية المطهّرة مفسّرةً وموضحة لكل ما يتعلّق بأحكام العلاقة الزوجية، وهناك العديد من الأحاديث النبوية الشارحة لأركان وشروط عقد الزواج، وحقوق كلّ من الزوجين، وقد رفع القرآن الكريم الزواج إلى درجة الآيات المعجزات؛ فقال تعالى: ﴿مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: ٣١).

وقد جرى عمل المسلمين دائماً على إخضاع عقد الزواج وما ينشأ عنه من حقوق، وما يترتب عليه من التزامات، لأحكام الشريعة الإسلامية جملة وتفصيلاً، لذلك كان اهتمام المشرّعين من مختلف الأنظمة القانونية بهذا العقد، وبالقوانين الخاصّة بالأسرة، والتي يطلق عليها: قوانين الأحوال الشخصية؛ لشدّة اتصالها بحياة الإنسان[٢].

والزواج الصحيح في نظر الإسلام، ليس له إلا وجهٌ واحد، إذ هو علاقة شرعيّة تقوم بين رجل وامرأة، بعد أن تتوافر فيها وتتحقق لها تمام الأركان والشروط التي نصّت عليها الشريعة الإسلامية، من إيجاب وقبول وصدق وعلانية وشهادة عدل، وولاية وكفاءة إلى غير ذلك من الشروط والأركان التي يتعيّن توافرها من أجل قيام هذه الرابطة المقدّسة بصورةٍ شرعية، وتنتج آثارها[٣].

---

(١) فضيلة المفتي الدكتور نصر فريد واصل، زواج المسيار حلال؛ لأنه يمنع الزنا، مجلة نصف الدنيا، العدد ٥٦٢: ٤٩، الصادرة في ٢٦ نوفمبر ٢٠٠٠م.

(٢) الأستاذ الدكتور محمد محمد فرحان، مجلّة صوت الأزهر، الشروق، العدد ١٣: ٨، الصادرة في ١٦ رمضان/ ١٤٢٠هـ، ٢٤/ ١٢/ ١٩٩٩.

(٣) المستشار عبدالمنعم إسحاق، نائب رئيس هيئة قضايا الدولة، الزواج العرفي من القانون الجديد، جريدة الأهرام الصادرة في يوم الجمعة ٢٤/ ١٢/ ٢٠٠٠م باب مع القانون، إعداد عبدالمعطي أحمد: ٥٩.

المبحث الأول: الزواج في الشريعة الإسلامية

أولاً: تعريف الزواج[١]

يطلق عليه لفظ (زواج)، كما يطلق عليه أيضاً لفظ (نكاح)، واللفظ الأول ذكر في القرآن الكريم كما ذكر في السنّة، وهو اللفظ الدارج بين الناس. أما لفظ (نكاح) فهو لفظ شائع بين السادة الفقهاء في الشريعة الإسلامية، وقد ورد اللفظان في آيات القرآن الكريم بمعنى واحد.

والزواج لغةً، بمعنى الاقتران، وقد جاء في القرآن الكريم بهذا المعنى؛ فقال تعالى: ﴿وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ (الدخان: ٤٥)، أي قرنّاهم بحور عين، والعامّة يطلقون عليه أحياناً: عقد القران، كما يكتب في دعاوى الزواج، أما اللفظ الشائع فهو (الكتاب) رمزاً لتقديسه.

أمّا النكاح لغةً، فمعناه الوطء، وقال بعض: الضم، وقد جاءت كلمة (النكاح) في السنّة النبوية الشريفة بمعنى الاتصال الجنسي، قال رسول الله ﷺ: «بل للرجل من امرأته الحائض كل شيء إلا النكاح».

تعريف عقد الزواج عند الفقهاء[٢]

عرّف الحنفية الزواج بأنه «عقد وضع لتملّك المتعة بالأنثى قصداً»، والمقصود بتملك المتعة هو إباحة استمتاع الرجل بالمرأة، وعرّفه بعضهم بأنه: «عقد يتضمن إباحة وطء بلفظ إنكاح أو تزويج»، كما عُرف بأنه: «عقد حلّ تمتع بأنثى غير محرم بصيغة»، وعرف بـ: «عقد يفيد ملك المتعة قصداً»[٣].

---

(١) الوجيز في نظام الأسرة في الإسلام: ٤١، إعداد نخبة متخصّصة من أساتذة جامعة الأزهر، كتاب صادر عن جامعة الأزهر لطلاب الكليات المستحدثة.

(٢) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٩: ١٢٣ ـ ٤٠٨، الطبعة الأولى، دار المفار، ١٤١٩، ١٩٩٩م، باب النكاح (٧٦).

(٣) الدكتور محمد رأفت عثمان، فقه النساء في الخطبة والزواج: ١٠ ـ ١٤، دار الاعتصام، الطبعة

ثانياً: حكمة الزواج[١]

لم يشرّع الله سبحانه وتعالى الزواج إلا لحكمة يعلمها، يغيب عن علمنا القاصر بعضها، وندرك بعضها الآخر، ومن حكمه: ١ـ بقاء النوع الإنساني على الصورة الكاملة. ٢ـ التحصين للزوجين من الوقوع في الرذيلة (الزنا). ٣ـ الترويح عن النفس، وتحصيل المؤانسة بمجالسة المرأة (الزوجة) والنظر إليها، وملاعبتها، ومداعبتها، وهذا يؤدي إلى راحة القلب، وتقويته على العبادة؛ فالمرأة خلقت من الرجل فجُعل همّها فيه. ٤ـ فراغ عقل وقلب الرجل من تدبير شؤون المنزل، والتكفل بأشكال الطبخ والكنس، والفرش، وتنظيف الأواني، والملابس، وتهيئة أسباب المعيشة حتى يتفرّغ لعمارة الأرض، فإذا كان الرجال يبنون المصانع، فإن المرأة هي التي تبني الرجال. ٥ـ مجاهدة النفس وترويضها على أن تراعي وتتولّى مصالح غيرها، وأن تقوم بحقوق الزوجة والأولاد، وأن تُحسن تربيتهم، ومسوؤلية الرجل عن البقية مسؤولية عظيمة الشأن، فقد قال رسول اللهﷺ: «إن هناك ذنوباً لا يكفرها صلاة وصوم إنما يكفرها السعي على العمل».

ثالثاً: الترغيب في الزواج[٢]

لقد رغبنا الله سبحانه وتعالى؛ فقال في الحث عليه في صيغة الأمر: ﴿**وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ**﴾ (النور: ٣٢)، وقال: ﴿**فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ**﴾ (البقرة: ٢٣٢)، والعضل بمعنى: المنع؛ فقد نهانا سبحانه وتعالى عن منع النساء من الزواج إن أردنا تحصّنا، أي زواجاً، وقال تعالى في مدح الرسل: ﴿**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً**﴾ (الرعد: ٣٨)، وذلك في

الأولى، ١٩٨٤م.

(١) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ٢٤، الطبعة الأولى، ١٤٠٧، ١٩٨٧م، كتاب آداب النكاح؛ ومحمد رأفت عثمان، فقه النساء: ١٣ ـ ١٨.

(٢) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ٢٥.

معرض الامتنان عليهم، وقال تعالى عن أوليائه: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ﴾ (الفرقان: ٧٤).

أمّا السنّة النبوية الشريفة، فقد وردت أحاديث كثيرة عن رسول اللهﷺ يرغّبنا ويحضّنا فيها بل يأمرنا بالزواج، ومن هذه الأحاديث قولهﷺ: «النكاح من سنّتي فمن رغب عن سنّتي فقد رغب عني»، أخرجه أبو يعلى في سنده من حديث ابن عباس بسندٍ حسن، وقال: «النكاح سنّتي، فمن أحبّ فطرتي فليستنّ بسنتي»، أخرجه أبو بكر بن مردويه في تفسيره من حديث ابن عمر، وقال أيضاً: «تنكاحوا تكاثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة وحتى بالسقط»، رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أبي سعيد بسندٍ ضعيف، وقال أيضاً: «من ترك التزويج مخافة العيلة فليس منّا»، أخرجه ابن ماجة من حديث السيدة عائشة، وفيه ذمّ لعلة الامتناع عن الزواج لا لأصل الترك، وقال: «من كان ذا طول فليتزوّج»، وقال: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج؛ فإنه أحصن للفرج وأغضّ للبصر»، متفق عليه من حديث ابن مسعود.

رابعاً: فوائد الزواج[١]

من أهمّ فوائد الزواج ما يلي:

الفائدة الأولى[٢]: الولد، وهو الأصل وله وضع النكاح، وما يترتب عليه من موافقة محبة الله بالسعي في تحصيل الولد لإبقاء جنس الإنسان وطلب محبّة رسول اللهﷺ من تكثير مباهاته، وكذلك طلب التبرّك بدعاء الولد الصالح بعد الوفاة والشفاعة بموت الولد الصغير إذا مات قبله، كما قال رسول اللهﷺ: «إن الطفل يجرّ بأبويه إلى الجنة»، وقال: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له».

الفائدة الثانية[٣]: التحصّن من الشيطان، ورفع غوائل الشهوة وغضّ البصر، وحفظ

(١) المصدر نفسه: ٢٤ ـ ٣٧.

(٢) الدكتور محمد رأفت عثمان، فقه النساء: ١٤.

(٣) إحياء علوم الدين: ٢٧.

الفرج، فقد قال رسول الله ﷺ: «من نكح فقد حصن نصف دينه، فليتق الله في الشطر الآخر».

الفائدة الثالثة: ترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر والمداعبة والملاعبة مع المرآة (الزوجة) وراحة القلب وتقويته على عمل العبادة.

الفائدة الرابعة: تفريغ القلب من تدبير المنزل والتكفّل بشغل المطبخ، والكنس والفرش.

الفائدة الخامسة: مجاهدة النفس ورياضها بالرعاية والولاية والقيام بحقوق الأهل والصبر على أخلاقهنّ، واحتمال الأذى منهنّ، والسعي في إصلاحهنّ وإرشادهن إلى طريق الدين والاجتهاد، وكسب الحلال وتربية الأولاد.

خامساً: أركان عقد الزواج[1]

اختلف الفقهاء في تحديد أركان عقد الزواج، بل اختلفوا أيضاً في معنى الركن؛ فعرّفه بعضٌ بأنه: (جزء من حقيقة الشيء)، كما عرّفه بعض آخر بـ(الجانب الأقوى للشيء)، ومن التعريفات أيضاً: (ما تتوقّف عليه حقيقة الشيء)، (ما كان جزءاً من ماهية الشيء) و (ما لا توجد الحقيقة الشرعية بدونه).

لم يتفق العلماء على أركان عقد الزواج؛ فالحنفية وبعض الحنابلة يرون أن عقد الزواج له ركنٌ واحد فقط، وهو الصيغة أي الإيجاب والقبول، وبعض الحنابلة يرون ذلك أيضاً، أما الشافعية فيرون أن أركان عقد الزواج خمسة هي: الصيغة، الزوج، الزوجة، الولي، والشاهدان، بينما يرى المالكية أن أركان عقد الزواج ثلاثة هي: الصيغة، المحل (الزوج والزوجة) والولي.

وحتى الفقهاء الذين اتفقوا على تحديد أركان عقد الزواج، اختلفوا في تعيّنها؛ حيث يجعل الشافعية الشاهدين ركناً مع الولي والصيغة والزوج والزوجة، بينما يجعل المالكية

---

(١) الدكتور محمد رأفت عثمان، فقه النساء: ٥٩ ـ ٦١؛ وكتاب جامعة الأزهر: ٤٠ ـ ٨٣؛ ٨٨ ـ ١٠٧، ١٠٨ ـ ١٢٧.

الصداق ركناً خامساً مع الولي، والصيغة، والزوج والزوجة.

وتعميماً للفائدة المرجوة، نتكلم عن كلّ أركان عقد الزواج، حتى التي اختلف الفقهاء في تحديدها، ويرجع اختلافهم في ذلك إلى أنهم يختلفون في الأمور التي لابدّ منها فيه، ولذلك فقد وجدنا المالكية والشافعية والحنابلة يعدّون الولي مما لابدّ منه في عقد الزواج فضلاً عن كونه مما يتوقف عليه حقيقة الشيء، لذلك فهم يعدّونه ركناً في العقد، وخالفهم في ذلك الحنفية؛ فلا يرون الولي ركناً؛ لأنه يجوز عندهم أن تتولّى المرأة عقد الزواج لنفسها وغيرها.

ومن أسباب اختلافهم في تحديد أركان عقد الزواج أيضاً، أنه قد يكون لبعض الأمور التي ليست جزءاً من حقيقة الشيء أهميّة خاصة بالنسبة لهذا الشيء، حتى تصبح ـ نظراً لأهميتها ـ كالجزء من هذا الشيء؛ فيسمّيها بعض الفقهاء ركناً مجازاً، مع أنها ليست في الحقيقة كذلك؛ لأنها خارجة عن حقيقة الشيء، وذلك مثل الشاهدين، فالحنفية وغيرهم يعدّونهما شرطاً من شروط عقد الزواج، لكنّ الشافعية ـ أو معظمهم ـ يعدونهما ركناً من أركانه؛ لأن للشاهدين أهمية خاصة بالنسبة للعقد.

ونتحدث بعدُ عن أركان عقد الزواج، كل ركن على حدة.

الركن الأول: الصيغة[١]، وقد عرّفها الفقهاء بأنها: (لفظ يدلّ على التأبيد مدى الحياة، كأنكحت أو ملكت، وبعت كذلك، ووهبت بتسمية صداق)، وتتمّ بالإيجاب والقبول، وهما اللفظان الصادران من طرفي العقد على الوجه المخصوص، وأكثر الفقهاء يعتبرون ما يصدر عن وليّ الزوجة إيجاباً وما يصدر من الزوج قبولاً، سواء تقدّم هذا أو ذاك، ووجود الإيجاب والقبول في عقد الزواج متفق عليه بين الفقهاء؛ وذلك لأن الزواج عقدٌ كسائر العقود لابدّ فيه من إيجاب وقبول، لكن العبرة في العقود بالمعاني لا بالألفاظ والمباني، والفقهاء متفقون على صحّة الزواج إذا وقع بلفظ النكاح والتزويج وما اشتقّ منهما، والرأي الراجح أنه لم يرد حصرٌ للألفاظ التي يصحّ بها عقد

---

(١) كتاب جامعة الأزهر: ٤٠ ـ ٨٣؛ ومحمد رأفت عثمان، فقه النساء: ٦٣.

الزواج في النصوص الشرعية.

أمّا شروط الصيغة، فهي التأبيد ـ عدم التأقيت ـ كأن يقول الزوج: زوّجني ابنتك ثلاثة أشهر، وإذا كان الزواج مؤقتاً فلا يصحّ عند المذاهب الأربعة؛ لأنّ هذا هو زواج المتعة المتفق عندهم على حرمته، فقد كان هذا الزواج مباحاً في بداية الإسلام، لكنّه نسخ في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه: «حرّمت عليكم زواج المتعة، وأكل لحم الحمر الأهلية»، وخالفت في ذلك الإمامية فأحلّته.

الركن الثاني: المحل (الزوجة، الزوج)[1]، والمقصود بمحلّ العقد هنا، الزوج والزوجة، فبعض الفقهاء اعتبر الزوج ركناً والزوجة ركناً آخر، وقد اشترط الفقهاء في كلّ منهما ـ الزوج والزوجة ـ شروطاً معينة هي: ١ ـ الإسلام. ٢ ـ البلوغ. ٣ ـ العقل، فضلاً عن خلوّهما من الموانع الشرعية مثل الرضاعة، كما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب»، أو أن يكونا من ذوي الأرحام المحرّم الزواج منهم مثل: الأخت، والأمّ، والعمة، والخالة، وبنت الأخ، وبنت الأخت، كما جاء في الآية ٢٣ من سورة النساء صريحاً.

الركن الثالث: الولاية[2]، وتعني ـ لغةً ـ النصرة، أما معناها الفقهي، فهي سلطة يقرّرها الشرع لشخص، يكون لصاحبها بمقتضاها القدرة على إنشاء العقود والتصرفات النافذة، دون أن تتوقف على إجازة أحد.

وتنقسم الولاية في الفقه الإسلامي إلى قسمين:

الأول: الولاية القاصرة، وهي السلطة التي يقرّرها الشرعُ للشخص على نفسه.

الثاني: الولاية المتعدّية أو التامة، وهي السلطة التي يقرّرها الشرع للشخص على غيره، فينفذ بمقتضاها قوله على الغير، سواء رضى أم أبى، وتنقسم هذه الولاية إلى قسمين هما:

١ ـ الولاية العامة: وهي ما كان سبب إثباتها سبباً عاماً، كالولاية الثابتة لرئيس

---

(١) محمد رأفت عثمان، فقه النساء: ٦٧ ـ ٨٢.

(٢) المصدر نفسه: ٨٤ ـ ٨٥.

الدولة على أفراد الشعب، وولاية القضاء والشهادة.

٢ ـ الولاية الخاصة: وهي التي تنشأ عن سبب خاص وليس عاماً، وهي بدورها تنقسم أيضاً إلى قسمين هما:

أ ـ الولاية المالية: وهي السلطة المقرّرة للشخص والتي يكون بمقتضاها لصاحبها القدرة على إنشاء العقود المالية الخاصّة بالغير النافذة دون توقّف على أحد.

ب ـ الولاية على النفس: وهي السلطة المقرّرة للشخص والتي يكون بمقتضاها لصاحبها القدرة على إنشاء عقد الزواج الخاصّ بالغير نافذاً، دون توقف على إجازة من أحد، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين، وهي المعنية بالبحث هنا، وهما:

١ ـ ولاية إجبار واستبداد (أي انفراد بالأمر)، وهي التي ينفرد فيها الشخص بإنشاء عقد الزواج دون مشاركة الولي عليه في ذلك، كالولاية الثابتة للأب على ابنته البكر غير البالغة أو البالغة.

٢ ـ ولاية شركة واختيار: وهي التي يكون لصاحبها الحقّ في أن يتولّى عقد الزواج بعد الاشتراك مع المرأة في اختيار الزوج، كالولاية الثابتة للأب مع ابنته الثيّب.

وجمهور الفقهاء يرون أن الولي ركنٌ من أركان عقد الزواج، فلا يصحّ الزواج بعبارة المرأة، إلا أنّ بعض الفقهاء يرون خلاف ذلك، منهم أبو حنيفة، ولكن المتفق عليه عدم جواز عقد الزواج إلا بولي؛ طبقاً لحديث رسول الله ﷺ الذي قال عن أبي مدس: «لا نكاح إلا بولي وشاهدين عدل»، كما رواه الخمسة إلا النسائي، وقال أيضاً: «لا نكاح إلا بولي وشاهدين عدل، وما كان من نكاح غير ذلك فهو باطل»، رواه ابن حبّان في صحيحه، وقال أيضاً: عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة، أن النبي ﷺ قال: «أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحلّ من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له»، رواه الخمسة إلا النسائي.

ولذلك؛ حرّم جمهور فقهاء أهل السنّة الزواج بدون ولي، نذكر منهم، عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، والسيدة عائشة، وعبدالله بن مسعود، وأبو هريرة، حتى

أن ابن المنذر قال: إنه لا يعرف عن أحد من الصحابة عمل أو قال بخلاف ذلك، وقال بذلك أيضاً، سعيد بن المسيب، والحسن البصري، وخامس الخلفاء الراشدين عمر بن عبدالعزيز، وجابر بن زيد، والإمام الثوري، وابن أبي ليلى، والشافعي، وابن حنبل، والإمام مالك في رواية أشهب عنه.

أدلّة عدم شرعية تزويج المرأة نفسها

وقد استدلّوا على ذلك من:

أولاً: القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إذا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ**﴾ (البقرة: ٢٣٢)، والعضل يعني المنع، فهذه الآية الكريمة تدلّ على أن الزواج لا يصحّ بعبارة المرأة، وذلك لأنّ الأمر موجّه إلى الرجال، وليس للنساء، والمرأة التي نزلت فيها هذه الآية كانت ثيّباً، ولو كان يجوز لها أن تعقد زواجها لزوّجت نفسها، ولما كان هناك داع إلى نهي الأولياء عن عضل، أي منع النساء من الزواج.

وقد نزلت هذه الآية الكريمة بسبب معقل بن يسار، وكان قد زوّج أخته من رجل، فطلّقها، ثم بعد انقضاء عدّتها مدةً، جاء يخطبها من أخيها معقل، فقال له معقل: زوّجتك، وأفرشتك، وأكرمتك، فطلّقتها، ثم جئت تخطبها، لا والله لا تعد إليك أبداً، وكان الرجل لا بأس به، وكانت المرأة تحبّ أن ترجع إليه، فأنزل الله هذه الآية، فقال معقل لرسول الله: الآن أفعل يا رسول الله، ثم زوّجها إيّاه.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿**فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ**﴾ (النساء: ٢٥)، أي تزوّجوهن بإذن أوليائهنّ، وقال تعالى: ﴿**أَنكِحُوا الأَيَامَى مِنكُمْ**﴾ (النور: ٣٢)، فلو كان للنساء ولايةٌ على أنفسهنّ لكان التكليف يتوجّه إليهن، كما في سائر التصرّفات الخاصّة بهنّ، كما في قوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ**﴾ (البقرة: ٢٢٧)، وقوله عزوجل أيضاً: ﴿**قُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾ (النور: ٣١)، فلو كان أولياؤهن بالنسبة إليهنّ كالأجانب، فلا يتوجّه التكليف إليهم بشيء مما يختصّ

بزواجهنّ، كما لم يتوجّه التكليف إلى الأولياء فيما يتعلّق بالتصرفات التي تجوز للنساء، مثل البيع، والشراء، والإجارة، والرهن، والهبة، وغير ذلك من التصرّفات التي يجوز للمرأة أن تستقلّ بها.

أمّا أدلّة عدم شرعية الزواج دون الولي من السنّة النبوية المطهرة فكثيرة، نذكر منها، قوله صلى الله عليه وآله: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وما كان من نكاح غير ذلك فهو باطل»، رواه ابن حبان في صحيحه، وقال: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»، رواه الخمسة إلا النسائي، وعن سليمان بن يونس عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها، فلها المهر بما استحلّ من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان وليّ من لا ولي له»، رواه الخمسة إلا النسائي.

تدلّ الأحاديث السابقة ـ خاصّة الأول والثاني الذي هو تكملة للأول ـ أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد نهى عن أن تتولّى المرأة عقد الزواج مطلقاً، أي سواء أكانت تتولاه بطريق الوكالة عن غيرها أو تعقد لنفسها أو تعقد لغيرها سواء أكانت أصيلة في العقد، أم لا، والنهي يقتضي فساد المنهيّ عنه؛ فبطلانه، فالزواج الذي تعقده المرأة بعبارتها فاسدٌ وباطل، أما الحديث الثالث، فهو صريح لا يحتاج إلى إيضاح في بطلان الزواج بغير ولي، وإذا تحدّثنا بلغة القانون الوضعي فهو باطل بطلاناً مطلقاً؛ لتكرار عبارة (فنكاحها باطل) ثلاث مرات[1].

وقد اشترط الفقهاء عدّة شروط في الولي في عقد الزواج هي:

١ ـ الذكورة: وقد سبق بيان الآيات والأحاديث الدالّة على منع أو عدم جواز أن تتولّى المرأة عقد الزواج لها أو لغيرها.

٢ ـ العقل: وهو شرط بديهي وضروري في كلّ التصرفات، وليس في الزواج فقط؛ فليس لغير العاقل ولاية على نفسه، فلا يكون له ولاية على غيره من باب أولى.

---

(١) المصدر نفسه: ٨٧ ـ ٨٩؛ وفتح الباري ٩: ١٤٧؛ وإبراهيم الجمل، فقه المرأة المسلمة: ٢٧٣.

٣ ـ الإسلام: وهذا شرط ضروري؛ لأنّ غير المسلم ليست له ولاية على المسلم، قال تعالى: ﴿لَن يَجْعَلَ الله لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١)، كما أن عقد الزواج في الإسلام من العبادات، فلا يصحّ لغير المسلم أن يأتي شيئاً من أمور العبادة في الإسلام.

٤ ـ البلوغ: فلا ولاية للصبي القاصر على نفسه، فلا يجوز أن تكون له ولاية على غيره، ففاقد الشيء لا يعطيه.

٥ ـ عدم الإحرام بالحجّ أو العمرة: وهذا شرط مؤقت بزمن، هو وقت الإحرام؛ لأنّ المحرم لا يجوز له أن يعقد عقد زواج، ولا أن يأتي امرأته، فمن باب أولى ليس له ولاية الزواج أيضاً.

٦ ـ العدالة: أي أن يكون مجتنباً لارتكاب الكبائر، وفي هذا الشرط خلافات تفصيلية.

من تجوز ولايته[1]

اختلف الفقهاء فيمن تجوز ولايتهم؛ فجمهور فقهاء المذاهب الأربعة، ومنهم الإمام مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل وغيرهم، يرون أن الأولياء في الزواج، هم العصبة، والعصبة هم الأقارب من الذكور الذين تثبت قرابتهم بواسطة الذكورة، أما القرابة عن طريق الأنثى فليسوا بعصبة، ولا تجوز ولايتهم في عقد الزواج، أمّا الحنفية فيرون أن كلّ من له حقّ الميراث، سواء أكان بالفرض أو بالتعصيب، له الولاية في الزواج.

أمّا المرأة التي لا ولي لها، فإن لم تختر بنفسها وليها، فالسلطان ولي من لا ولي له، وقد زوّج النجاشي رسول الله، وإذا وجد الكفء للمرأة فليس للولي منع المرأة من الزواج، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه ـ وفي رواية فأنكحوه ـ إن لم تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفسادٌ كبير، قالوا: يا رسول الله، وإن كان

(١) تفسير القرطبي ٣: ٧٢، ١٥٨.

فيه! قال: إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه، ثلاثة مرات». رواه الترمذي بإسناد حسن عن أبي حاتم.

أمّا المرأة الثيّب البالغة، فتستأذن الأب، استدلالاً بما روي عن خنساء بنت خدام الأنصارية أن أباها زوّجها وهي ثيب وبالغة، فأتت رسول الله ﷺ، فردّ نكاحها، وقال: «لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن، فقالوا: يا رسول الله! وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت».

الركن الرابع: الشهود(١)، شرّع الإشهاد على عقد الزواج لكونه من ألوان الإعلان عن قيام الرابطة الزوجية الشرعية بين رجل وامرأة؛ وذلك للتفرقة بين الزواج الشرعي القائم على الأسس الإسلامية وبين السفاح الذي يحدث في السر، ولابدّ في عقد الزواج من شاهدين على الفقه السنّي دون الشيعي، أي لا ينعقد العقد إلا بحضور شاهدين، وقد اختلف الفقهاء في كون الشهادة من أركان عقد الزواج أم أنّها شرطٌ من شروطه، ونحن نرى أن الشهادة ركنٌ من أركانه؛ لقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «لا نكاح إلا بوليّ وشاهدي عدل»، فقد ساوى الحديث بين الولي الذي بغيابه يبطل العقد وبين الشهود، وبذلك يكون الشهود من أركان عقد الزواج وليس شرطاً من شروطه، وممّا يدلّ على ذلك أيضاً قول رسول الله ﷺ: «البغايا اللائي ينكحن أنفسهنّ بغير بينة» أي شهود.

وقد اشترط الفقهاء في الشهود بعض الشروط هي: ١ ـ الإسلام. ٢ ـ العقل. ٣ ـ العدالة، أي اجتناب الكبائر. ٤ ـ البلوغ. ٥ ـ الذكورة. ٦ ـ ألا يكون أصمّ وأخرس، وهذا شرط بديهي حتى يفهم ما يُقال وما يقول، وقد سبق أن درسنا هذه الشروط.

حكم المهر(٢): جمهور فقهاء السنّة متفق على أنّ المهر لس ركناً من أركان عقد الزواج، إلا المالكية، فقد عدّوه ركناً من أركان عقد الزواج، كما أنه ليس شرطاً من

---

(١) محمد رأفت عثمان، فقه النساء: ٩٠ ـ ١١٢؛ وفتح الباري ٩: ١٩٤.

(٢) محمد رأفت عثمان، فقه النساء: ١٠٠؛ وفتح الباري ٩: ٢٠٠.

شروطه، بل هو حقّ للمرأة، وهو أثر من الآثار التي ترتّب على عقد الزواج، ولا يملك الزوج ولا الزوجة ولا أولياؤها إخلاء طرف الزوج منه، وقد ثبت بأدلّة من القرآن الكريم والسنّة النبوية وجوب المهر.

أما القرآن الكريم، فقال تعالى: **﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾** (النساء: ٤)، حيث تبين هذه الآية أن المهر فريضة من الفرائض[١].

الكفاءة في الزواج[٢]

الكفاءة ـ لغةً ـ المماثلة والمساواة، والمقصود بها في الزواج أن يكون الزوجان متساويين في أمور خاصّة، يترتب على عدم التساوي فيها أن لا تستقيم حياتهما في الغالب، وقد استدلّ لذلك بما روي عن علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذا أتت، الجنازة إذا حضرت، الأيم إذا وجد كفؤها»، وما روي عن عائشة، أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «أنكحوا الأكفاء»، وما روي عن عمر بن الخطاب قال: «لأمنعنّ فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء»، فضلاً عن الحديث السابق: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوّجوه، أو فأنكحوه».

والكفاءة ليست شرطاً من شروط صحّة الزوج، لكنّها حقّ من حقوق المرأة، والمقصود بها ألا يكون الرجل أقلّ من المرأة مكانةً وأخلاقاً، أو على صعيد المركز الاجتماعي، وهي تكريم للمرأة، وهي شرط في الرجل دون المرأة، أما وقت الاعتبار بالكفاءة فهو وقت إنشاء عقد الزواج، فإن تخلّفت بعد ذلك فلا يعتدّ بها.

شرط مستحدث للزواج في القانون الوضعي، شرط التوثيق

ما سلف ذكره حتى الآن هو الأركان المطلوبة شرعاً في عقد الزواج، فإذا تخلّف

---

(١) محمد رأفت عثمان، فقه النساء: ١١٢ ـ ١١٨؛ وكتاب جامعة الأزهر: ٨٨ ـ ١٠٧.

(٢) محمد رأفت عثمان، فقه النساء: ٦١ ـ ٦٢، ١١٥؛ وكتاب جامعة الأزهر: ١٩٣؛ وإبراهيم الجمل، فقه المرأة المسلمة: ٢٧٧ ـ ٢٨٠.

أحدها بطل الزواج، أما اليوم، فقد أضاف القانون الوضعي في مصر، شرطاً إلى ما سلف، وهو التوثيق الذي نصّ عليه في الرسوم بقانون رقم (٧٨) لسنة ١٩٣١م، من المادة (٩٩) منه.

وهذا الشرط لما كان لا يحلّ حراماً، ولا يحرم حلالاً، فهو من شروط صحّة عقد الزواج لكنّه لا يعدّ ركناً، إلا أنه يمكن اعتباره جزءاً من ركن الإشهاد ويندرج تحت حكمه، مما يجعله لازماً في هذه الأيام، بعد أن فسدت الذمم وخرجت النفوس، وأصبحت المادّة هي معيار كل شيء. فلا جناح علينا إذا لم نأخذ بها بشرط أن يكون عقد الزواج مكتمل الأركان السابق الحديث عنها، إلا أنّ الضرورة في الوقت الحاضر تفرض علينا فرضاً الأخذ بالتوثيق؛ لأنه ليس فيه ضرر، كما أنه أنفع للزوجين وأوليائهم والناس جميعاً، بعد أن كثرت الناس كثيراً، وظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي هؤلاء الناس.

المبحث الثاني: أنكحة مختلف عليها

أولاً: زواج المسيار[1]

١ ـ ماهية زواج المسيار: سمّي بذلك لأنّ الرجل يسير على المرأة من بيتها، أو بيت أبيها، أي يأتيها وهو سائر، وسمّي كذلك بزواج الفهاريات؛ لأنّ الرجل كان يقضي النهار فقط مع المرأة، نسبةً إلى لغة أهل نجد.

وهذا الزواج كان معروفاً في أيام الإسلام الأولى، ويقوم على شرط إقامة الزوجة في بيت أبيها أو بيتها، ويأتيها زوجها فمتى شاء أتى أو حينما يمرّ على البلد الذي تقيم فيها.

ولفظ مسيار له أصلٌ في التاريخ قديماً وحديثاً، فمن تابع تاريخ الرحّالة الأوائل يجد أن بعضهم كان يحلّ ببلدة طلباً للعلم أو الرزق، ويمكث فيها فترة تطول أو تقصر،

---

(١) انظر: مجلة نصف الدنيا، العدد ٥٦٢: ٣٨ ـ ٤٠، الصادر في ٢٦ / ١١ / ٢٠٠٠م، تحقيق بعنوان مفتي الجمهورية يقول: زواج المسيار حلال؛ لأنه يمنع الزنا.

ويتزوج من هذه البلد، وقد يولد له ولد، ثم بعد ذلك يتابع هجرته ويرحل إلى بلد آخر، إكمالاً لمسيرته تاركاً زوجته وأولاده، إما بطلاق أو بغيره، وتوافق الزوجة على ذلك.

٢ ـ حكم زواج المسيار في الشريعة الإسلامية: اختلف الفقهاء في حكم زواج المسيار، ما بين مُحل له ومحرم، وحاكمٍ بالكراهة، وسوف نستعرض آراء كلّ فريق منهم مع التعقيب، ونذكر رأينا في النهاية.

الفريق الأول: ويرى أن زواج المسيار حلال، والقائلون بذلك جماعة منهم فضيلة المفتي الدكتور نصر فريد واصل، والدكتور عبد الصبور شاهين، وفضيلة الشيخ محمد عاشور وكيل الأزهر الشريف، والدكتورة آمنة نصير عميدة كلية الدراسات الإسلامية للبنات، وجامعة الأزهر، شريطة أن تكون القوامة للمرأة، وأن يكون ذلك في بلد الحالة الاقتصادية فيه مرتفعة، بحيث تملك الفتاة فيه كلّ مقوّمات الحياة من شقة وسيارة وغيرها.

أمّا أدلة القائلين بحلّ زواج المسيار، فمن أباحه ذكر أنّه لابدّ أن تتوافر فيه شروط وأركان عقد الزواج في الشريعة الإسلامية، والمتفق عليها من جمهور الفقهاء ـ والسابق بيانها في المبحث الأول ـ لأن هذه الأركان والشروط هي التي تفرّق بين النكاح والسفاح، وأضافوا أن كلّ زواج تتوافر فيه هذه الأركان والشروط يكون صحيحاً بصرف النظر عن مسمّاه، ما دام غير محدّد المدة.

الفريق الثاني: ويرون حرمة زواج المسيار، ومنهم الدكتور محمد فؤاد شاكر رئيس قسم الحديث بجامعة عين شمس، والدكتورة ملكة يوسف أستاذ الفقه الإسلامي، وقد ذكر الدكتور شاكر أن الإمام أحمد بن حنبل حرّم مثل هذا الزواج، كما ذكرت الدكتور معاذ صالح أن بعض الفقهاء من التابعين حرّم هذا النوع من الزواج ومنهم الحسن البصري، وكذلك حكم ببطلان هذا الزواج شيخ الإسلام ابن تيمية.

أمّا أدلة هذا الفريق، فقد قال عنه الإمام أحمد بن حنبل: «ليس هذا من زواج أهل الإسلام»، ويظلّ معلقاً برغبة الزواج عندما يأتي إليها ويمكث عندها بعض الوقت

ليلاً أو نهاراً.

الفريق الثالث: وهم القائلون بكراهة زواج المسيار، ومنهم الدكتورة سعاد صالح عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات في الأزهر، وهي ترى أن الأثر المترتب على هذا الزواج يجعله مكروهاً؛ لأنّ فيه تغريراً وخداعاً عندما يغضّ نيّته عن الزوجة وعن وليها، مما جعل بعض الفقهاء يذهب إلى التحريم، لكن هناك بعض المجتمعات الإسلامية التي تفرض فيها الضرورة الاجتماعية هذا الزواج نظراً لزيادة نسبة العنوسة عند الفتيات، وقد أدى هذا النوع من الزواج إلى التخفيف من مشكلة العنوسة، والتي بدأت تظهر في بلداننا، وخاصة في القاهرة الكبرى، وما إعلانات الزواج في الصحف عنّا ببعيد.

من جماع ما سلف، يبين أن الذين قالوا بحلّ زواج المسيار اشترطوا فيه أن تتوافر فيه جميع أركان شروط عقد الزواج، ونحن نرى قباحة هذا النوع من الزواج، ولذلك لحل مشكلة العنوسة في مصر، فالمرأة التي لا تتزوج أو تزوجت وطلقت أو رمّلت، تصاب عادة بأمراض نفسية من الوحدة، فضلاً عن أن الجهاز التناسلي للمرأة في حالة عدم استعماله تصاب المرأة باضطراب نفسي يؤثر على تعاملها مع الناس، ومنهنّ من تمرض نفسياً؛ فهذا الجهاز خلق للاستعمال لا للإهمال ولا حرج في الدين والعلم؛ فلا تستح المرأة من ذلك ولا الرجل، فالغريزة من فطرة الإنسان، ومن يتجاهلها يعادي الفطرة، والإسلام دين الفطرة، فهب أن رجلاً عمل في القاهرة وهو مقيم ومتزوج من إحدى المحافظات الأخرى، وهب امرأةً غير متزوّجة ومقيمة بمفردها في شقة، وهما من الجيران، هل يتزوّجان أم يزنيان فيقعان في الزنا وهو محتمل في مثل هذه الظروف، لذا نحن نقول: زواجٌ مختلف عليه خيرٌ من زنا مجمع عليه، والحدود تدرأ بالشبهات.

من هنا، نذهب إلى ما ذهب إليه أنصار الرأي الأول، ونخالف من ذهب إلى غير ذلك.

ثانياً: نكاح الشغار[١]

نكاح الشغار أن يقول وليّ المرأة: زوّجتك بنتي على أن تزوّجني بنتك، ويكون بضع كل منهما صداق الأخرى، فيقبل ذلك، والبضع الفرج، والدليل على حرمة هذا الزواج هو الحديث النبوي المروي عن النبيﷺ: حدّثنا عبدالله بن يوسف، أخبرنا مالك، عن نافع، عن ابن عمر، أنّ النبيﷺ نهى عن الشغار، والشغار يكون بأن يزوّج كلّ وليّ وليّته للآخر دون صداق مسمى ـ أي خلو بضع كلّ منهما من الصداق ـ وجعل الفرج هو الصداق».

وقد أجمع العلماء على أنّ نكاح الشغار لا يجوز، واختلفوا في صحّته؛ فالجمهور على البطلان، وفي رواية عن الإمام مالك يفسخ قبل الدخول لا بعده، ومثل ذلك ذهب الأوزاعي، وذهب الحنفية إلى صحّته مع وجوب مهر المثل لكلّ منهما، وأيّده في ذلك كلّ من قول الزهري، ومكحول، والثوري، والليث بن سعد، وفي رواية عن أحمد واسحاق وأبي ثور، كذلك قال الشافعي، وقد قال الشافعي: إن النساء محرّمات إلا ما أحلّ الله أو ملك يمين، فإذا ورد النهي عن نكاح تأكّد التحريم.

وقال بعضٌ: إن لم يجعلا البضع صداقاً بأن سكتا عن ذلك فيهما صحّ نكاح كلّ منهما؛ لأنه ليس فيه إلا شرط عقد، وهو لا يفسد النكاح، ويجب مهر المثل لكلّ واحدة[٢]، والذي نراه أنّ المنهي عنه من النبي دائماً فاسد وباطل، وهذا منه.

المبحث الثالث: حكم الزواج العرفي في الشريعة الإسلامية

حقيقة الزواج العرفي

الزواج العرفي ـ والمنتشر حالياً خاصّة بين شباب الجامعات في مصر ـ عبارة عن ورقة يكتبها رجلٌ أو شاب إلى امرأة أو فتاة، يقرّ فيها بأنه تزوّج هذه المرأة أو الفتاة، وقد يُشهد عليها بعض الزملاء، أو قد تكون الورقة خالية من الشهود، مع ذكر مهرٍ رمزي.

---

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٩: ١٩٢ ـ ١٩٤، ح ٥١١٢، باب رقم: ٢٩، باب الشغار.

(٢) إبراهيم محمد الجمل، فقه المرأة المسلمة: ٢٨٤.

هذه الورقة، لا تعتبر عقد زواج بأيّ حال من الأحوال، بل هي عقد اتفاق على الزنا؛ لخلوّها من جلّ أركان وشروط عقد الزواج في الإسلام، وليس كما يدعى بعضهم من أنّه زواج مكتمل الأركان والشروط، غايته غير موثق لدى المأذون، طبقاً للمادة (٩٩) من المرسوم بقانون رقم ٨٧ لسنة١٩٣١م، وهذا النوع باطل بطلاناً مطلقاً، إذا تحدّثنا بلغة الفقه القانوني الوضعي، أما في الشريعة فهو باطل.

لقد خلطت بعض الآراء بين الزواج العرفي المعاصر السالف ذكره، وبين الزواج في العهد الإسلامي السابق على التوثيق، بصورة لو استخدمنا مصطلحاتها لأضفينا الشرعية على علاقات العشق في المجتمعات الغربية باعتبارها نوعاً من تعدّد الزوجات، ولاعتبرناها تطبيقا رشيداً أو فطرياً لتعدّد الزوجات في الإسلام[1].

إنّ المنحرفين هم الذين استخدموا هذا المصطلح (زواج عرفي)، وقد استخدموه لجعل العلاقة غير المشروعة مقبولةً نفسياً، كما أنه يريح ضمير مرتكب الزنا[2]، والمشكلة في الزواج العرفي ليست نظرية، بمعنى أن الزواج العرفي يعني الزواج الإسلامي المعتاد، ولكنه غير موثق كما سبق أن ذكرنا آنفاً، وبالتالي يكون شرعياً، بحيث ينحصر الخلاف في التوثيق من عدمه، ومن ثمّ لا يطال أركان الزواج الأخرى في الإسلام من الولي، وشاهدي عدل، والإشهار والإعلان، كما أن الخلاف في ضرورة تطابق هذه الأركان الثوابت بكل تمايزاتها بين المذاهب المختلفة، مع الواقعة الجديدة المسمّاة بالزواج العرفي في مصر في أواخر القرن العشرين، فليس المهمّ الأسماء بل المضمون؟

إنّ السائد في الزواج العرفي هو السرية، بلا إعلان أو إشهار، وبلا ولي وبلا شهود غالباً، ويفتقد إلى معظم أركان عقد الزواج، فهو ليس بزواج بل زنا إجماعاً؛ فكلّ أشكال الزواج العرفي السرّي في مصر الآن ملوثة وغير شرعية، إن الفقه يطبّق النص

(١) مجدي أحمد حسين، جريدة الشعب، العدد ١٣٢٩: ١٠.

(٢) سعيد أبو الفتوح، جريدة الأهرام، الجمعة ٢٨ / ١٠ / ٢٠٠١: ٢.

على الواقع، والواقع أن الزواج العرفي السائد هو الزواج السرّي الباطل شرعاً، بل هو عقد مكتوب على الزنا، ولا تنطبق عليه ضوابط العلاقة الزوجية في الإسلام.

ويذكر بعض الشيوخ منذ فترة كلاماً غير متسق حول الزواج العرفي، فيقول بعضهم: إنه جائز، لكنّه مكروه، ويقول آخرون: مكروه كراهةً تصل إلى التحريم، وهم يردّدون ـ تضليلاً ـ أن الزواج العرفي هو الذي كان موجوداً في أيام الإسلام الأولى، حيث لم يكن هناك مأذون، وهذا حقّ يراد به باطل؛ لأنّ المشكلة ليست في عدم وثيق العقد، وإنّما في عدم توافر الأركان والشروط الشرعية المطلوبة في الزواج حتى يكون شرعياً؛ فيجب أن نفرّق بين الزواج مكتمل الأركان والشروط طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية. وبين الزواج السرّي السائد الآن، فالأول زواجٌ صحيح وشرعي، ومن الأولى إطلاق لفظ (عرفي) عليه؛ لأنه متعارف عليه عند الناس وأصبح معروفاً، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، وقد أصبح عرفاً سائداً في حياة الناس من كثرة تواتر أعمالهم وأحوالهم عليه، أما الثاني، فلا يصحّ شرعاً أن يطلق عليه (زواج)؛ لأنّ هذه الكلمة لها مكانتها في الإسلام، لا تقل عن مكانة الصوم والصلاة؛ فالزواج عبادة، كأيّ عبادة في الإسلام، لها أركان وشروط ينبغي أن تتوافر حتى تتمّ وتكتمل وتكون صحيحةً، أما دون ذلك فليس بعبادة، إذاً فليس بزواج، أما إذا أطلقنا عليه تعبير الزواج العرفي فسيكون ذلك تحايلاً على أحكام الشريعة الإسلامية، بل هو زنا، ويصح أن يطلق عليه: عقد زنا مكتوب أو اتفاق زنا[1].

وقد أيّد فضيلة المفتي الدكتور نصر فريد واصل مفتي الجمهورية ما نقول، وقال: إنّ مجمع البحوث الإسلامية اتخذ قراراً باعتبار الزواج العرفي زنا؛ لأنه لا تتوافر فيه أركان عقد الزواج الصحيح، وأضاف فضيلته: إنّ المجمع أرسل توجيهاته في هذا الشأن إلى

(١) فضيلة المفتي، جريدة صوت الأزهر الشريف، (الشروق)، السنة الأولى العدد ٢٠، الصفحة الأولى؛ والدكتورة سعاد صالح، جريدة الشعب، العدد ١٤٣٣ : ٢؛ والدكتور يحيى هاشم، جريدة الشعب، العدد رقم ١٤٢٩ : ١٠٢٢؛ وإبراهيم محمد الجمل، فقه المرأة المسلمة: ٢٦٧ ـ ٢٨٠.

مجلس الشعب، وإلى فضيلة الإمام الأكبر، وزاد على ما سبق: لا يكفي عدم الاعتراف بهذا الزواج، وإنما يجب أن تكون هناك عقوبة تعزيرية للمخالفين، وطالب فضيلته بتعديل المواد الخاصّة بالزواج العرفي من القانون، وفقاً لتوجيهات المجمع محافظةً على المجتمع وغلقاً لهذا الباب الذي يمكنه أن يدمّر شباناً، ويسقط الدولة في مزبلة التاريخ الذي لا يرحم، ولنا في التاريخ مثال على ذلك، حينما صرّح رئيس وزراء فرنسا بعد الحرب العالمية: لم تهزمنا الحرب، ولكن هزمتنا النساء؛ بانحلالهنّ؛ فهل بعد قول أهل الذكر قول.

ونحن لا نملك ولا يسعنا سوى أن نؤيّد ما ذهب إليه مجمع البحوث الإسلامية وأهله أهل الذكر، قال تعالى: ﴿**فَاسْأَلُواْ أهل الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾.

الزواج العرفي في القانون المصري

المبحث الأول: الزواج العرفي في قوانين الأحوال الشخصية حتى عام ١٩٩٩م

عندما صدرت أول لائحة للمأذونين عام ١٨٩٠م، والمشتملة على اختيار المأذون وواجباته، لم يكن فيها ما يشير إلى وجوب التوثيق في عقد الزواج، وقبل هذا العام لم تكن توجد قواعد تشير إلى التوثيق، لكن عقد الزواج كان مكتمل الأركان والشروط الشرعية التي تتطلّبها الشريعة الإسلامية فيه، رغم أنه قد يكتب في ورقة لكنّها غير موثقة (أي عرفية) وأحياناً قد لا يكتب.

وفي ٢٢ ذي الحجة سنة ١٣١٤هـ ـ ٢٧ مايو ١٨٩٧م، صدر الأمر العالي بلائحة ترتيب المحاكم الشرعية، والتي نصّت في المادة الثالثة منها على عدم سماع دعوى الزوجية أو الاقرار بها بعد وفاة أحد الزوجين، إلا إذا كانت الدعوى مؤيدة بأوراق خالية من شبهة التصنّع، تثبت العلاقة الزوجية[1].

وفي ١٩١٠م، صدرت لائحة جديدة، خطت خطوةً للأمام في موضوع توثيق عقد

---

(١) محمد رأفت عثمان، فقه النساء: ١١٨ ـ ١٢٠.

الزواج، إذ نصّت في المادة (٨١) منها على أن «دعوى الزوجية أو الإقرار بها ـ بعد وفاة الزوجين أو أحدهما ـ لا تسمع من أحد الزوجين أو غيرهما عند الإنكار، في الحوادث الواقعة من سنة ١٩١١م، إلا إذا كانت الدعوى ثابتة بأوراق رسمية، أو أوراق عرفية مكتوبة كلّها بخط المتوفى، وعليها توقيعه»[1].

من خلال نصّ المادة السالفة، يتبيّن أن المشرّع قد تقدّم خطوةً نحو توثيق عقد الزواج، وذلك باشتراط أن تكون الدعوى ثابتة بأوراق رسمية، أو أوراق عرفية مكتوبة كلّها بخط المتوفى وعليها توقيعه، هذه المادة وإن لم تشترط صراحةً توثيق العقد، إلا أنها اعتبرت ذلك شرطاً لسماع دعوى الزوجية عند الإنكار، ونحبّ أن نوضح هنا أن هذا الزواج كان مكتمل الأركان والشروط طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية؛ فالتوثيق مطلوب مع اكتمال الأركان.

ثم صدر القانون رقم (٢٥) لسنة ١٩٢٠م، الخاص بالنفقة وبعض مسائل الأحوال الشخصية، والمنشور بجريدة الوقائع في ١٥ يوليو ١٩٢٠م، وجه واحد العدد (٦١)، لكنّه لم يتعرّض لعقد الزواج من ناحية التوثيق، أي أنّ المادة (٨١) من لائحة ١٩١٠م هي الواجبة التطبيق، أي أنّها ما زالت سائرة المفعول[2].

ثم صدر القانون رقم (٢٥) لسنة ١٩٢٩م، والذي صدر بسراي عابدين في ٢٨ رمضان ١٣٤٧هـ، ١٠ مارس ١٩٢٩م، والمنشور في الوقائع المصرية من ٢٥ مارس ١٩٢٩م، العدد (٢٧) ويقع في (٢٥) مادة، دون أن يتعرّض لموضوع توثيق عقد الزواج من قريب أو بعيد، أي أن المادة (٨١) سالفة الذكر ما زالت نافذة المفعول وواجبة التطبيق في سماع دعوى الزوجية عند الإنكار[3].

ثم صدر المرسوم بقانون رقم (٧٨) لسنة ١٩٣١م، والمشتمل على لائحة جديدة

---

(١) إبراهيم محمد الجمل، فقه المرأة المسلمة: ٢٦٩ ـ ٢٨٦.

(٢) الدكتور البيومي محمد البيومي، أنواع الزواج وحكمها بين الشريعة والقانون، جريدة الأهرام، الجمعة ٢٤ / ١٢ / ١٩٩٩م، ص٢٩.

(٣) الدكتور عبدالمعطي بيومي، جريدة الأهرام، الجمعة ٢٤ / ١٢ / ١٩٩٩م، ص٢٤.

لترتيب المحاكم الشرعية، والإجراءات المتعلّقة بها، والمنشور بجريدة الوقائع المصرية، العدد (٥٣) غير عادي، والصادر في ٢٠ / ٥/ ١٩٣١م، وقد صدر بسراي عابدين في ٢٤ / ذي الحجة ١٣٤٩هـ، ١٢ مايو ١٩٣١م، والتي نصّت في المادة (٩٩) منها على ما يأتي[١]: «لا تُسمع ـ عند الإنكار ـ دعوى الزوجية أو الطلاق أو الإقرار بهما بعد وفاة أحد الزوجين في الحوادث السابقة على سنة ١٩١١م، سواء أكانت مقامة من أحد الزوجين أو من غيره، إلا إذا كانت مؤيّدةً بأوراق خالية من شبهة التزوير، وتدلّ على صحّتها، ومع ذلك يجوز سماع دعوى الزوجية أو الإقرار بها المقامة من أحد الزوجين في الحوادث السابقة على سنة ألف وثمانمائة وسبع وتسعين فقط بشهادة الشهود، وبشرط أن تكون الزوجية معروفة بالشهرة العامّة، ولا يجوز سماع دعوى ما ذكر كلّه من أحد الزوجين أو من غيره في الحوادث الواقعة من سنة ألف وتسعمائة وإحدى عشر أفرنكية، إلا إذا كانت ثابتة بأوراق رسمية أو مكتوبة كلّها بخط المتوفى وعليها إمضاؤه كذلك».

«ولا تسمع عند الإنكار دعوى الزوجية أو الإقرار بها، إلا إذا كانت ثابتة بوثيقة رسمية في الحوادث الواقعة من أول أغطس ١٩٣١م. ولا تسمع دعوى الزوجية إذا كان سنّ الزوجة تقلّ عن ست عشرة سنة هجرية، أو كان سنّ الزوج تقل عن ثماني عشرة سنة هجرية إلا بأمرٍ منّا»[٢].

وقد عدلت هذه الفقرة بالقانون رقم (٨٨) لسنة ١٩٥١م، الوقائع المصرية، العدد ٥٠ في ٧/ ٦ / ١٩٥١م.

وهذه الفقرة لا تعنينا في البحث، وما يهمّنا الفقرات الثلاث السابقة.

هذه المادة سالفة الذكر، لخصّت الطريق الذي قطعه المشرّع منذ عام ١٧٩٨ وحتى

(١) المستشار علي صحابة، رئيس محكمة استئناف القاهرة للأحوال الشخصية، جريدة الإهرام، ١٢ / ٢/ ٢٠٠٠، ص١٦.

(٢) ملحق تشريعات المحاماة، تشريعات الأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين، العددان السادس والسابع، شهري ٩، ١٠/ ١٩٨٨م.

عام ١٩٣١م، في فقراته الثلاث، بحيث بدت كلّ فقرة من الفقرات قد خطت خطوةً نحو نهاية الطريق، ألا وهو توثيق الزواج، فالفقرة الأولى حصرت سماع دعوى الزوجية أو الطلاق أو الإقرار بهما من الحوادث السابقة على عام ١٨٩١م، بما إذا كانت بين أوراق الدعوى أوراق صحيحة تثبت هذه العلاقة، وخالية من التزوير وتدلّ على صحّة العلاقة؛ فالمشرّع هنا وإن لم يوجب التوثيق صراحةً، لكنّه اشترط ذلك ونبّه إلى ضرورته لسماع أو عدم سماع دعوى الزوجية أو الطلاق وحدّد مدّة هذه الفقرة في الحوادث السابقة على عام ١٩١١م.

أما الفقرة الثانية من ذات المادة، فقد أعادت الزمن إلى الوراء، حيث نصّت على الحوادث قبل عام ١٧٩٨م، فبالإمكان إثبات الزواج بشهادة الشهود، شرط أن تكون العلاقة الزوجية معروفةً لدى الناس، أي أن زوجية سيدة معيّنة لرجل معيّن أمرٌ معروف، وذلك في الحوادث السابقة على عام ١٩٧٨ وحتى عام ١٩١١م.

أما الحوادث الواقعة بعد عام ١٩١١م، فلا يجوز إثبات العلاقة الزوجية بشهادة الشهود فيها حتى وإن كانت معروفةً لدى الناس كافّة، فاشترطت المادّة السابقة، أن تكون العلاقة الزوجية ثابتة بأوراق رسمية، أي موثقة لدى إحدى الجهات الرسمية بالدولة أو بأوراق عرفية، شريطة أن تكون مكتوبة كلّها بخطّ المتوفى، بل زاد احتياطاً أكثر أن تكون هذه الأوراق العرفية عليها توقيع أحد الزوجين؛ وبهذا يتضح أنه ليس بأيّ كتابة تثبت العلاقة الزوجية.

أمّا الفقرة الثالثة، والتي حدّدت المادةُ مجالها الزمني في المدة من أغسطس عام ١٩٣١م وحتى عام ١٩١١م، فيتضح منها أنّ القانون عدد شروطاً للاعتداد بالعلاقة الزوجية عند الإنكار هي:

أولاً: أن تكون واقعة الزوجية حادثة في الفترة من عام ١٩١١م وحتى آخر يوليو عام ١٩٣١م.

ثانياً: أن تكون العلاقة الزوجية ثابتة بوثيقة زواج رسمية أعدّت خصيصاً لذلك ومحررة بواسطة موظف، هو المأذون الذي يتكفل بإثباتها في المحكمة الواقعة بدائرة

الزواج، أمّا إذا لم تثبت العلاقة الزوجية في هذه الوثيقة الرسمية (قسيمة الزواج) والصادرة من الدولة، فلا تُسمع دعوى الزوجية أو الطلاق، وذلك عند الإنكار.

ومع كلّ ما سبق، ينبغي أن يكون عقد الزواج، المنعقد في تمام الحالات السابقة، مكتمل الأركان والشروط الشرعية طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية من ولي، وشاهدي عدل، وإعلان وإشهار، فإن التوثيق لا يترتب عليه تصحيح عقد باطل شرعي، فالمعيار من عقد الزواج الشرعي توافر الأركان والشروط الشرعية في العقد، أما إذا تخلّف ركنٌ أو أكثر بطل العقل حتى ولو وثق بألف وثيقة.

أما الفترة من أول أغسطس عام ١٩٣١م وحتى نهاية عام ١٩٩٩م، فإنّ المادة (٩٩) من المرسوم بقانون رقم (٧٨) الصادر من ١٩٣١م هي الواجبة التطبيق خاصّة الفقرة الثالثة، أي لابدّ لسماع دعوى الزوجية مع الإنكار أو الطلاق أن يكون عقد الزواج مكتمل الأركان والشروط الشرعية طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، إضافة إلى التوثيق لدى المأذون الشرعي.

ثم صدرت عدّة قوانين خاصّة بالأحوال الشخصية، منها القانون رقم (٦٢٨) لسنة ١٩٥٥م، والخاصّ ببعض الإجراءات من قضايا الأحوال الشخصية والوقف، ولم يتعرّض للتوثيق، أي سماع دعوى الزوجية والطلاق عند الإنكار، ثم صدر القانون رقم (٦٢) لسنة ١٩٧٦م، بشأن تعديل بعض أحكام النفقات، ثم القانون رقم (١٠٠) لسنة ١٩٨٥م، بشأن أوضاع واجراءات إعلان وتسليم إشهار الطلاق إلى المطلقة، وإخطار الزوجة الثانية بالزواج الجديد، ولم يتعرّض هذا القانون أيضاً لموضوع البحث.

المبحث الثاني: الزواج العرفي في القانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠م

أثار صدور القانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠م، ردود فعل واسعة النطاق، من مختلف فئات الشعب، فلم تتوقّف المسألة عند القانونيين فقط، سواء أرباب القضاء الواقف (المحامون)، أو أرباب القضاء الجالس (القضاة)، وعلى كلّ المستويات.

وقد طرح القانون السابق للمناقشة العلنية على صفحات الجرائد والمجلات السيارة

كلّها في مصر، ولم تخلُ جريدةٌ في مصر ولا مجلة إلا وساهمت في الحملة سواء تأييداً أو رفضاً، تحمّساً أو مناهضة، وشهدت الساحات الصحفية، وحتى ساحات مجلس الشعب، العديد من المناقشات الساخنة، وردود الأفعال العالمية، حتّى أنّ بعض النواب احتجّوا على القانون، أثناء مناقشته في مجلس الشعب، وانسحبوا من الجلسة الخاصّة بمناقشته.

وكانت أكثر المواد مناقشةً واعتراضاً في هذا القانون، المادة (٢٠) الخاصّة بأحكام الخلع، والمادة (١٧) الخاصّة بالتطليق من الزواج، وهي محور بحثنا.

هذا، وانقسم الفقه القانوني حول نصّ المادة (١٧) من القانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠م، حتى وهي ما تزال جنيناً، أي في مشروع القانون، وانشطر إلى فريقين: الأول يناهض ويعارض نصّ المادة (١٧) بشدّة والمبدأ الذي تنصّ عليه، وكذا الصياغة، والثاني يقرّ المبدأ الذي نصّت عليه المادة (١٧/ ٢)، لكنّ بعض أنصار هذا الفريق نفسه كان يحتجّ ويعترض على صياغة المادّة.

بدورنا سنقوم بدراسة رأي كل فريق على حدة بدقة وإمعان؛ ونذكر بدايةً نصّ المادة (١٧/ ٢) التي وقعت محلّ الخلاف والبحث.

تقول المادّة: «.. ولا تقبل عند الإنكار الدعاوى الناشئة عن عقد الزواج من الوقائع اللاحقة على أول أغسطس سنة ١٩٣١م ما لم يكن الزواج ثابتاً بوثيقة رسميّة، ومع ذلك تقبل دعوى التطليق أو الفسخ بحسب الأحوال دون غيرهما إذا كان الزواج ثابتاً بأيّة كتابة».

من مطالعة نصّ المادة (١٧/ ٢) يتضح أن القانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠م قد أضاف فقرةً جديدة لنصّ المادة (٩٩) من المرسوم بقانون (٧٨) لسنة ١٩٣١م، وهي محور البحث، حيث تقول هذه الفقرة: «ومع ذلك تقبل دعوى التطليق أو الفسخ بحسب الأحوال دون غيرهما إذا كان الزواج ثابتاً بأيّة كتابة».

هذه الفقرة هي التي أثارت الاعتراضات وكثرت حولها المناقشات، حتى قبل أن يقرّها مجلس الشعب، وتصبح قانوناً.

الاتجاهات والمواقف من المادة (٢/١٧)

الفريق الأول: وهو المعارض لنصّ المادة (١٧/ ٢)[1]، ويلخّص رأي هذا الفريق في كون الزواج العرفي ليس زواجاً بل هو زنا، وإنما أطلقت عبارة (زواج عرفي) للتغرير بالمرأة، وأن هذا الذي يسمّونه زواجاً ليس بزواج؛ لافتقاده معظمَ أركان الزواج وشروطه التي ذكرناها سابقاً، أما ما يحدث الآن في جامعات مصر بين شبابها وشاباتها من كتابة ورقة يقرّ فيها الشاب أو الرجل بأنّ الفتاة أو المرأة المذكورة في الورقة هي زوجته، فهذا ليس بزواج، وإنّما اتفاق على الزنا، ولم يرقَ حتى إلى مرتبة الزواج الفاسد، وذلك لغياب معظم أركان وشروط عقد الزواج منه، كلّ ما في الأمر أنّ الشباب يريدون إفراغ شهوتهم الجنسية فضلاً عن الهروب من تحمّل مسؤولية البيت والزوجة والأولاد، أي مسؤولية تكوين أسرة، من هنا اتخذ أداةً دون الزنا؛ لإشباع الغريزة الجنسية؛ فما أقدمت عليه المادة (١٧/ ٢) من القانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠م، اعتراف بزواج غير شرعي، لا يزيد عن علاقة مخادنة بين اثنين.

وهذا ما جاء صراحةً في المذكرة التفسيرية، ص١٤ للقانون (١) لسنة ٢٠٠٠م، والتي وصفت الزواج العرفي بأنه (وصمة)، وأن الغرض من هذا النصّ هو أن يفتح للمرأة آفاقاً للدخول في زوجيّة شرعية موثقة، لكنّ الخروج من الوصمة إلى الشرعية الموثقة معناه الاعتراف بالانتقال من الزنا ـ الزواج السرّي ـ كما يجب أن يطلق عليه، أو عقد اتفاق على الزنا، إلى زواج شرعي[2].

ويرفض هذا الفريق إقرار الزواج إلا عبر التوثيق مع توافر الأركان والشروط الشرعية، وذلك بسبب فساد الذمم، حيث أصبح يسيراً على بعضهم إنكار العلاقة الزوجية أو اعتبار ادّعائها زوراً وبهتاناً، أو نكاية وتشهيراً، أو لجني منفعة رخيصة، أو عرض زائل، لذلك كان لزاماً على المشرّع الوضعي ضرورة التدخل لمواجهة كلّ هذا

---

(١) مجدي أحمد حسين، جريدة الشعب، الأعداد: (١٣٢٩) (١٤٢٧): ٦٠، (١٤٣٤).

(٢) الأستاذ الدكتور محمد بلقاجي حسن، عميد كلية دار العلوم السابق، أستاذ الشريعة الإسلامية بها، جريدة الوفد، ٢٣/ ١٢/ ١٩٩٩م.

التحايل، وهم يعتبرون هذا النوع من الزواج إحدى صور الخلل الاجتماعي المنتشر اليوم في مصر.

ويرى أنصار هذا الفريق أنّ المادة (١٧/ ٢) من هذا القانون من أهمّ أهداف مؤتمر السكّان بالقاهرة، ومؤتمر المرأة في بكين، وهو خطوة على طريق تنحية الشريعة الإسلامية من قوانين الأحوال الشخصية للوصول إلى علمانيّتها، وجعل عقد الزواج عقداً مدنيّاً، كأيّ عقد من العقود المدنية، والدليل على ذلك أيضاً أن القانون نصّ على اعتماد التاريخ الميلادي في احتساب مدّة العدة بدلاً من التاريخ الهجري، أي إخراجه من دائرة المعاملات والمساومات، خلافاً لما أراده الله سبحانه وتعالى.

وفي القانون نفسه، نصّ على ضرورة توثيق الطلاق في حالة الزواج الشرعي، بينما يكتفى في الزواج العرفي (السرّي) بأية كتابة أو عبارة لا تليق بمكانة عقد الزواج وأهميته القصوى في المجتمع[1]، إنّ القانون وإن لم يعترف بالزواج العرفي صراحةً، إلا أنه اعترف بالطلاق منه، والطلاق لا يكون إلا من زواج، وقد يكون المشرّع فعل هذا خوفاً من مواجهة العلماء والفقهاء.

إنّ الزواج العرفي يجب أن يفسّر بمفهوم الناس له في ظلّ تجدّد ممارساتهم لهذا المفهوم، وهم يطلقون عليه: تدليس زواج عرفي، فلا يعني في الحقيقة زواجاً جدّياً، والمرأة هي الخاسر الأكبر منه، كما لا يمثل نواةً لمؤسّسة زوجية، فهو يستهدف مخالفة الشرع صراحةً؛ لأنّه لا يستهدف ولادة وتنشئة أطفال، ولا ينطبق عليه أحكام المواريث الشرعية، ويمحو الحدود الفاصلة بين علاقات العشق (الزنا)، وعلاقات الزواج المؤسّسية، ولا يمثل أيّ نوع من المصاهرة بين العائلات، كما لا يعمّق صلة الرحم بل يسيء إليها[2].

وخلاصة ما انتهى إليه رأي هذا الفريق: أنّ المادة ١٧/ ٢ من القانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠م قد اعترفت بزواج غير متوافر الشروط والأركان المنصوص عليها في الشريعة

---

(١) المستشار زكريا شلس، نائب رئيس محكمة استئناف القاهرة، جريدة الأهرام، ٢٤/ ١/ ٢٠٠٠م.

(٢) المستشار الدكتور وحيد محمود، رئيس محكمة استئناف القاهرة، جريدة الشعب، العدد: ١٤٢٩.

الإسلامية، وذلك بإباحة الطلاق ممّا يسمى ـ زوراً ـ زواجاً عرفياً، والطلاق لا يكون إلا من زواج صحيح شرعاً، وهو ما لا يتوفر في ما يسمى بالزواج العرفي.

كما أن عبارة: (أية كتابة) الواردة في المادة (١٧/ ٢) لا تليق بمكانة عقد الزواج في الإسلام، فإنها تفتح الباب للأدعياء للنصب واللعب في عبادة من أهم وأعظم العبادات في الإسلام، والتي قال عنها ربّنا في كتابه الكريم: ﴿**ميثاقاً غليظاً**﴾، وهل الميثاق الغليظ يكون بأية كتابة؟ وإذا كان القانون المدني لا يعترف بالدَّين إذا تجاوز مائتي جنيهاً إلا إذا كانت ثابتةً بالكتابة الصريحة وليس بأية كتابة؛ ممّا يجعل هذه المادة مخالفة لنصّ المادة الثانية من الدستور المصري الدائم الصادر في ٢٨/ ١٠/ ١٩٧١م، فهل عقد الزواج تقلّ قيمته ـ في نظر القانون ـ عن مائتي جنيه أو أيّ عقار، مهما بلغت قيمته؛ لأن الملكية في العقار لا تكون إلا بالتسجيل؟[1].

إنّ قول بعضهم: إنّ الزواج العرفي زواج مكتمل الأركان والشروط الشرعية، لكنّه غير موثق لدى المأذون، تدليس، فقد رأينا ونرى في الواقع خلاف ذلك، وهم يقولون: إنّ الزواج يمكن إثباته بفتح حساب لدى البنك باسم امرأة بصفتها زوجة، وكذلك دفتر زوار الفندق إذا ثبت فيه أن المرأة التي معه هي زوجته دون حاجة إلى إثبات آخر كبطاقة عائلية أو قسيمة زواج، فهل هذا ممّا توافرت فيه الأركان والشروط التي تحدّثنا عنها سابقاً، والمبيّنة تفصيلاً دقيقاً في كتب الفقه الإسلامي؟ إنّ السؤال لا يحتاج إلى إجابة؛ لأنه ليس مع العين أين؟!

فضلاً عن ذلك، فإن مجمع البحوث الإسلامية، وهي الجهة التي حدّدها القانون للفصل في مدى موافقة القوانين للشريعة الإسلامية، قد أصدر فتوى بتحريم هذا الزواج المسمّى ـ زوراً وبهتاناً ـ زواجاً، واعتبره زناً، وطالب بمعاقبة من يقوم عليه، وقد صرّح بذلك فضيلة المفتي في جريدة صوت الأزهر (الشروق) العدد (٢٠) بالسنة الأولى، وأضاف فضيلته: إنه ـ والمجمع ـ بعث بذلك إلى مجلس الشعب والشورى، مما

---

(١) الدكتور عل جمعة، أستاذ الفقه بكلية الدراسات الإسلامية، جريدة الشعب، العدد: ١٤٢٩.

يؤكّد أن المادة (١٧/ ٢) قد خالفت صحيح نصّ المادة الثانية من الدستور.

كما استقرّ قضاء النقض على ذلك، ونذكر هنا بعض الأحكام الصادرة في هذا الشأن، فمنها: (إنّ الزواج الذي لا يحضره شهود زواج فاسد)، طق رقم ١٤ سنة ٢٢ق جلسة ١٢١٧ / ١٩٦٦، س١٧، ص١٨١١، وطق رقم ٣٥ سنة ٤٦هـ جلسة ٣١ / ٥/ ١٩٧٨م، س٢٩، ص١٣٧٩[1].

كما قضت المحكمة بـأنّ (بطلان الزواج هو الجزاء المترتب على عدم استجماع شروط إنشائه، الموضوعية منها والشكلية، وهو ينسحب على الماضي؛ بحيث يعتبر الزواج لم يتم أصلاً)[2]. طق رقم (١٦) سنة ٤٢ق جلسة ١٩/ ١١/ ١٩٧٥م، المرجع السابق، ص١٦٨، المبدأ رقم: ٣١١؛ وانظر الموسوعة الذهبية للقواعد القانونية التي قرّرتها محكمة النقض المصرية منذ أنشائها عام ١٩٣١م ـ الأصدار المدني ـ الجزء الثاني، طبعة ١٩٨٢م، إصدار الدار العربية للموسوعات، المبادئ ٣٠١، ٣١٦، ٣١١، ص١٦٣، ١٧٠، ١٦٨[3].

إذن، كيف يتمّ الطلاق من زواج باطل وفاسد، والطلاق لا يكون إلا من زواج صحيح شرعاً، فهل الزواج بأيّة كتابة زواج صحيح شرعي؟! إنّ ما يطلقون عليه زواجاً عرفياً، وهو في نظر مجمع البحوث الإسلامية زنا، ضار أساساً بالمرأة، وإنّ القانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠م المادة (١٧/ ٢) حينما نصّ على التطليق أو الفسخ منه فهو يعني اعترافاً منه بهذا النوع، ولا يحتجّ بعضهم بالقول: إنّ هذا الاعتراف لمعالجة الحالات الموجودة، وليس اعترافاً كاملاً بالزواج الباطل؛ إذ لماذا لم تحدّدوا مدّةً معيّنة لسماع دعوى التطليق أو الفسخ، بعدها لا يجوز سماع هذه الدعوى أو تلك، بدلاً من

---

(١) المستشار حسين حمادة، رئيس محكمة الإستئناف للأصول الشخصية، جريدة الشعب، العدد: ١٩٤٢.

(٢) الأستاذ كمال متولّي الأصول الشخصية.. استقرار الأسرة، جريدة الأهرام يوم ١٦/١/ ٢٠٠٠م: ١٠.

(٣) محمد محمد فرحان، مجلة صوت الأزهر، الشروق، العدد ١٣: ٨، ١٦ / رمضان / ١٤٢٠هـ.

ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه للزنا[١].

الفريق الثاني: وهو الذي يؤيد نصّ المادة (١٧/ ٢) من القانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠م، ويرى أصحاب هذا الرأي أنّ القانون خيراً فعل حينما نصّ على سماع دعوى التطليق أو الفسخ من الزواج العرفي؛ لأنّ ذلك حلٌّ لمشكلة باتت تؤرّق المجتمع المصري وتنخر في عظامه، وهم يرون أن الزواج العرفي مكتمل الأركان والشروط، لكنّه لم يوثق لدى المأذون فقط، أما ما يطلبه الإسلام من أركان وشروط فهي متوافرة في هذا الزواج، وأنّ عدم التوثيق طبقاً للمادة (٩٩) من المرسوم بقانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١م، لا يؤثر على قيام العلاقة الزوجية؛ لأنّ الأركان والشروط الشرعية متوافرة في العقد، فضلاً عن أن التوثيق لم يكن معمولاً به أيام الإسلام الأولى، كما أنه يوجد حالياً بعض القرى والنجوع في مصر لا توثق عقد الزواج، ومع ذلك فهو زواج قائم وصحيح شرعاً، ولم يشكّك أحد في قيام العلاقة بمثل هذا العقد[٢].

وقد قال المستشار الدكتور فتحي نجيب، مهندس القانون ورئيس محكمة النقض بالنصّ في جريدة الأهرام ما يلي: «من هذا الزواج ما يعرف بالزواج السرّي، وهو الشائع بين الشباب في الجامعة اليوم، وإن كان فقد شرط العلانية ليس هو المفسد للعقد، بل وفقد أيّ ركن آخر، ونحن ضدّه ونحاربه، والحقيقة أننا نفتح الباب لتصفيته؛ لكي يتيسّر لكل من وقعت فيه وتريد تصحيح وضعها في المجتمع والحياة أن تجد لها منفذاً وباباً للتخلّص من هذه العلاقة والتحوّل إلى حياة طبيعية وزواج شرعي صحيح متكامل الأركان»[٣]، جريدة الأهرام الصادرة في ٢/ ٢/ ٢٠٠٠م: ٣.

وهل ما يحدث في الواقع سوى ما سمّاه بالزواج السرّي الذي نحاربه ونقف ضدّه، ومع ذلك اعترف به وقننه؟ ثم إنّ المعروض حالياً على القضاء بلغ حوالي ١٢ ألف دعوى تطليق من زواج سرّي، وأنتم أدرى وأعلم، هل رأيتم في إحداهنّ ما يخالف ما

---

(١) فضيلة المفتي، مجلة صوت الأزهر، الشروق، السنة الأولى، العدد ٢٠، الصفحة الأولى.

(٢) المستشار الدكتور فتحي نجيب، جريدة الأهرام، ٢/ ٢/ ٢٠٠٠م: ٣.

(٣) المستشار علي صحابة، الأهرام: ١٦، يوم ١٢ / ١٢ / ٢٠٠١م.

ذكرته، وهل الحرب تكون بالاعتراف والتقنين لما هو فاسد وباطل وتحليله بدلاً من تحريمه ومعاقبة كلّ من يُقدم عليه، كما أوحى بذلك مجمع البحوث الإسلامية المختصّ ـ قانوناً ـ بالفصل في مسألة حلّ أو حرمة أيّ قانون مطابق أو مخالف للشريعة **الإسلامية طبقاً للمادة الثانية من الدستور المصري الواجب أحكامه وتطبيقه، وما رأي سيادتكم في فتوى المجمع؟!**

فضلاً عمّا سبق، أضاف أنصار هذا الرأي أنّ حرمان المرأة المتزوّجة عرفياً من حقّ التطليق أو الفسخ، هو حرمانٌ من حقّ دستوري نصّ عليه الدستور، وهو حقّ التقاضي، وكفله لجميع المواطنين، فضلاً عن مخالفة ذلك لمبادئ العدل والإسلام، كما أنّ حقّ التقاضي حقّ إنساني، لا يجوز حرمان أي إنسان منه[1].

إنّ حقّ التقاضي حق دستوري كفله الدستور لجميع المواطنين، لكن أليس من حقّ المشرع أن يقيّد هذا الحق لمنع التعسّف في استعماله، وقد فعل المشرّع ذلك حيث نصّ في حالات معينة على عدم جواز رفع الدعوى في حالات السبّ والقذف إذا مضت عليها ثلاثة شهور من علم المجني عليه، وكذلك عدم سماع دعوى العامل للمطالبة بحقّ من حقوقه بعد مرور عام من انتهاء خدمته، كما ورد في القانون المدني، وإيقاف دعوى الزنا على شكوى من الزوج أو الزوجة؟[2].

ممّا سلف، يبين أنّ المشرّع قنّن ونظم حقّ التقاضي بحيث لا يعرف الناس استعماله مما يعرّضهم للمساءلة القانونية في إساءة استعمال الحق، ألم يكن أولى بالمشرّع أن ينصّ على حرمان من تقدّم أو من يقوم بهذا النوع من الزواج السرّي؟[3].

وبخلاصة ما سلف يتضح لنا تهافت الرأي الثاني وتعارض حججه مع بعضها، ممّا يدلّ على فساده وبطلانه.

---

(١) المستشار حسن مهران حسن، ملاحظات حول شرح قانون الأحوال الشخصية، جريدة الأهرام، ١٦ / ١ / ٢٠٠٠م: ١٠.

(٢) عبد المنعم إسحاق، الزواج العرفي في القانون الجديد، الأهرام: ٢٩، الجمعة ٢٤ / ١٢/ ٩٩م.

(٣) الدكتور يحيى هاشم حسن خزغل، جريدة الشعب، العدد ١٤٢٩: ٢، ١٠.

خاتمة البحث

نخلص ـ نهايةً ـ إلى رأينا في الزواج العرفي في الشريعة والقانون:

أولاً: في الشريعة الإسلامية

اشترطت الشريعة الإسلامية في عقد الزواج عدة أركان وشروط يجب توافرها في هذا العقد، وإذا لم تتوافر أو تخلّف ركن من هذه الأركان سواء الولي، أو الشهود، أو الإعلان، فإنّ الزواج يعدّ باطلاً ويجب التفريق فيه فوراً، حتى ولو لم يثبت في وثيقة رسمية، فإن الإثبات في الوثيقة لا يصحّح البطلان في عقد النكاح الذي لم تتوافر فيه هذه الأركان جميعها.

أمّا ما يحدث حالياً في مصر، ممّا يسمى بالزواج العرفي، فهو تدليس وزور وبهتان، من كتابة ورقة بين شاب وفتاة أو بين رجل وامرأة، يقرّ فيها هذا الشاب أو ذاك الرجل بأنّ هذه الفتاة أو المرأة هي زوجة له شرعاً، فليس هذا بزواج، بل أطلقنا عليه (عقد زنا مكتوب)، وقد ذهب إلى ما ذهبنا إليه مجمع البحوث الإسلامية وعلى رأسه فضيلة المفتي.

ثانياً: في القانون المصري

إنّ القوانين الصادرة قبل عام ٢٠٠٠م خاصّة المرسوم بقانون رقم (٧٨) لسنة ١٩٣١م المادة (٩٩) منه وإن اشترطت ـ لسماع دعوى الزوجية أوالطلاق في المحاكمة ـ أن يكون الزواج موثقاً لدى المأذون في قسيمة معدّة خصيصاً لذلك، فإن هذه المادة وإن لم تشترط صراحةً أن يتوافر عقد الزواج على الأركان والشروط، إلا أن هذه الشروط ضرورية، وبدونها لا يكون هناك عقد زواج، وقد انتهت إلى ذلك محكمة النقض في العديد من أحكامها التي تواترت عليها؛ فالقانون هنا يفترض أساساً أن العقد صحيح؛ لأن الطلاق لا يكون إلا من زواج صحيح، وإلا كان هذا الزواج مخالفاً للشريعة الإسلامية وللدستور، خاصّة المادة الثانية منه، فلا التوثيق يصحّح البطلان، ولا يضفي على العقد شرعيةً، فهو شرط وضع لمصلحة مرسلة أكّدها الواقع والوقائع.

أما الحال في القانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠م، فقد انقسم الفقهاء حول المادة (١٧/ ٢) من هذا القانون إلى فريقين: الأول عارض وناهض ما ذهبت إليه هذه المادة (١٧/ ٢)، والثاني أيّد ووافق على المبدأ الذي نصّت عليه، وهو قبول دعوى التطليق والفسخ من عقد الزواج إذا كان ثابتاً بأيّة كتابة، وعليه ففساد نصّ المادة (١٧/ ٢) يكون للأسباب التالية:

١ـ مخالفة نص المادة (١٧/ ٢) للمادة الثانية من الدستور الدائم الصادر من ٢٨/ ٩/ ١٩٧١م؛ لمخالفتها الشريعة الإسلامية.

٢ـ مخالفة نص المادة (١٧/ ٢) لأحكام محكمة النقض التي تواترت على بطلان عقد الزواج، إذا لم يكن مستوفياً لشروطه وأركانه في الإسلام، وقد سبق أن أوردنا بعض هذه الأحكام.

٣ـ مخالفة نصّ المادة (١٧/ ٢) للقاعدة القانونية التي تقول: إنّ ما بني على الباطل فهو باطل، فإذا كان الزواج العرفي باطلاً، فإن الكلام المترتب عليه يكون باطلاً.

٤ـ مخالفة نصّ المادة (١٧/ ٢) لما صدر عن مجمع البحوث الإسلامية المختصّ ـ قانوناً ـ في البتّ في مدى موافقة مشاريع القوانين للشريعة الإسلامية، وبذلك تكون هذه المادة مخالفة للشريعة والدستور.

٥ـ إنّ المادة (١٧/ ٢) ليست وسيلةً للقضاء على هذا النوع من الزواج بل إنّها تشجعه، وإلا لم يكن ذلك كذلك، فلماذا لم يحدّد القانون مدة معينة بعدها يسقط الحقّ في رفع دعوى التطليق أو الفسخ؟

٦ـ إنّ الله سبحانه وتعالى أطلق على عقد الزواج ﴿ميثاقاً غليظاً﴾، والقانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠م المادة ١٧/ ٢ تطلق عليه: (بأية كتابة)، فهل الميثاق الغليظ يكون بأيّة كتابة؟ هذا ما يجعل تلك المادة تحطّ من قدر وأهمية الزواج مما يؤيّد مخالفتها للشريعة الإسلامية وللمادة الثانية من الدستور.

ممّا سلف، يتضح بطلان المادة (١٧/ ٢) من القانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠م؛ لمخالفتها المادة الثانية من الدستور والشريعة الإسلامية، وأنّ الزواج العرفي ليس زواجاً بل زنا، وقد اتخذه الناس سبيلاً له.

حقوق الزّوجة الجنسيّة
دراسة فقهية استدلالية

حيدر حب الله

تمهيد

شهد القرن الحالي حركةً نشطةً وواسعةً، استهدفت إعادة النظر في مختلف قضايا المرأة، وقد ألقى هذا الأمر بظلاله على الساحة الفكرية الإسلامية مولداً حركةً فكريةً إسلاميةً أخذت على عاتقها إعادة برمجة الرؤية التي نحملها كمسلمين حول المرأة.

على خط آخر، أخذ موضوع الجنس حيزاً كبيراً من جهود واهتمامات علماء القرن الميلادي العشرين سواء منهم علماء النفس أو الاجتماع أو الأخلاق أو الدّين أو...

وكنتيجة طبيعية ومنطقية كان ملتقى هذين المحورين ـ أي المرأة والجنس ـ هو الآخر على درجة عالية من السخونة، تبعاً للحساسيّة التي يلعبها موضوعا المرأة والجنس بصورة منفردة.

ومن هنا، تبرز الحاجة لتحديد الموقف بدقّة إزاء مسألة العلاقة بين المرأة والجنس، وتتكشّف على هذا الأساس واحدة من المسائل الهامّة في تحديد مفردة من مفردات هذه العلاقة وجانب من جوانبها، ألا وهي مسألة الحق الجنسي للزوجة.

وحيث إن علم الفقه ـ إسلامياً ـ هو العلم المعنيّ بتحديد موضوع الحقوق والواجبات ومفرداتها، كان موضوع الحق الجنسي للزوجة موضوعاً فقهياً قانونياً بالدرجة الأولى، وإن كان ينبني ويرتكز على خلفية فكرية ورؤية فلسفية للإنسان، ومن

هنا تبرز الحاجة إلى محاولة تأصيل موقف قانونيّ إسلامي من هذا الموضوع، وهو ما سوف تحاول هذه الصفحات فعله.

التاريخ الفقهي للمسألة

وقد أثارت هذه المسألة في مسارها التاريخي مواقف على المستوى الإسلامي اتسمت بشيء من التباين:

١ ـ **أما على مستوى فقه السنّة**، فقد ذكرت عدة آراء فقهية لعل أبرزها:

أ ـ وجهة نظر ترى أن حق المرأة يتمثّل في مقاربة واحدة فقط طوال فترة الزوجية وإن كان الأفضل للرجل أن يعفّها، وقد نقل هذا الرأي عن أبي حنيفة النّعمان.

ب ـ إنه لا حق لها أساساً وبصورة مطلقة ، وهو الموقف الذي تبنّته مدرسة الإمام الشافعي.

ج ـ إن حقّها يتمثل في مقاربة واحدة كل أربع ليال، وهو رأي مستظهر من كلمات الغزالي، وقد ذهبت إليه المالكية.

د ـ إن لها الحق مرةً واحدةً في كل طهر، كما هو رأي ابن حزم الظاهري.

هـ ـ إن لها الحق مرة واحدة كل أربعة أشهر، كما هو رأي الحنابلة.

و ـ إنه لا تقدير زمنيّ لهذا الحق، وإنما مناط المسألة هو تحقّق التحصين لها واكتفائها، وهو رأي ابن تيمية، وله مؤيّدون في وسط الباحثين المعاصرين في الفقه السنّي أمثال الدكتور عبد الكريم زيدان[1].

٢ ـ **وأما الفقه الشيعي**، فوفق ما هو مطروح قد اتخذ ـ وبصورة عامّة ـ موقفاً شبه موحّد ـ تاريخياً ـ إزاء مسألة الحقّ الجنسي للزوجة، حيث ذهب إلى أن لها حق الإتصال الجنسي على زوجها مرة واحدة كل أربعة أشهر هجرية قمرية، وليس لها حق في المقاربة

(١) يراجع «الفقه على المذاهب الأربعة» ومذهب أهل البيت عبد الرحمن الجزيري ٤: ٩، ٣١١ـ ٣١٣؛ وكذلك «الأحكام الشّرعية للأحوال الشخصيّة» زكي الدين شعبان ٣٥٦ـ٣٥٧؛ و«المفصّل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشّريعة» الدكتور عبد الكريم زيدان ٧: ٢٤١.

زائداً على ذلك.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى إلزام الرجل بمقاربة زوجته أزيد من هذا المقدار حسبما تقتضيه الظروف فيما لو كان اقتصاره على مجامعتها مرة واحدة في هذه المدة موجباً لوقوعها في الحرام كالزنا[١]، حيث يكون مطالباً بتجنيبها من الوقوع في المعصية، استناداً إلى كونه مأموراً بأن يقي أهله من النار، كما دلّت عليه الآية الكريمة[٢]: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالحِجَارَةُ**﴾ (التحريم: ٦).

غير أنه قد ظهرت في الفترة الأخيرة وجهة نظر رافضة لهذه الرؤية فقهياً، وقد حاولت وجهة النظر هذه أن توسّع من هذا الحق الجنسي للزوجة إلى الدرجة التي تماثل فيها حق الرجل ـ كزوج ـ جنسياً، وذلك من دون إعطاء أيّ اعتبار لفكرة وضع تحديد زمني ما للمقاربة الجنسية[٣].

والذي لا بد من التركيز عليه هنا ـ كانطلاق للبحث ـ هو أن الذي يبدو من الدراسات الفقهيّة أن المبدأ الأوّلي في موضوع الحق الجنسي للمرأة هو عدم ثبوت حق لها في ذلك ما لم تصل إلى درجة أن يصدق عليها أنها معلّقة، وأن فكرة الأشهر الأربعة جاءت في مقام الإلزام لتضع حداً لتلك الرخصة العامّة الثابتة على الرجل فيما يتعلّق بحق زوجته الجنسي عليه، لا لتجمّد من إطلاق أو عموم دليل ملزم ثبت في المرحلة السابقة، والذي يشهد على هذا الأمر هو أنّ الفقهاء لم يتعرّضوا في سياق بحثهم إلى دليل إلزامي فوقاني حتى يقوموا بعرض أدلّة التحديد الزماني عليه ويقايسوا نسبتها إليه، كما أنّهم قد قاموا بعدة مناقشات لأدلة التّحديد الزماني بأربعة أشهر تؤكّد هذه

---

(١) ذكره السيد اليزدي في العروة الوثقى ٢: ٨١، مخيراً بينه وبين الطّلاق احتياطاً وجوبياً ولم يعلّق عليه السادة: الخميني والخوئي والكلبيكاني والشريعتمداري والقمي.

(٢) مباني العروة الوثقى، كتاب النّكاح ١: ١٤٩ محمد تقي الخوئي، تقريرات السيد أبو القاسم الخوئي.

(٣) السيد محمد حسين فضل الله، كتاب النّكاح ١: ٣٣ ـ ٣٨، ١٦٤ ـ ١٧٤، بقلم: جعفر الشّاخوري؛ ويراجع له أيضاً دنيا المرأة: ٩٣ـ٩٤.

المقولة؛ فقد ناقشوا شمولها للزوجة غير الشّابة أو اختصاصها بالشّابة أو شمولها للزوجة المنقطعة أو لمن سافر عنها زوجها أو... وهناك في مقام استعراضهم هذا الموضوع اقتصروا على دراسة المقدار الذي يثبته الدليل المحدّد للأربعة أشهر من دون أن يحاولوا إدخال أي دليل إلزامي عام، أو غير عام، مما يعزّز أنهم لو كانوا يعتقدون بأصالة الإلزام هنا لرجعوا إليها ولم يتركوا الأمر للأصول العملية المؤمّنة.

وعلى أي حال، لا بد من استعراض النظريّة المعروفة ـ أي نظرية التّحديد الزماني ـ وما يمكن أن يثبتها من الأدلة، ثم نطلّ على النظرية الأخرى لمحاكمتها أيضاً إن شاء الله تعالى.

نظريّة التحديد الزماني

وهي التي تحرّم على الرجل ترك الاتصال الجنسي بزوجته ـ بالمعنى الكامل للكلمة ـ أكثر من أربعة أشهر هجريّة قمريّة[1]، وقد ذهب إليها جمع من الفقهاء كالشيخ الطوسي[2]، والقاضي ابن البرّاج[3]، وابن إدريس[4]، والمحقق الحلّي[5]، والعلامة الحلّي[6]، وقطب الدّين البيهقيّ الكيدري[7]، والشهيدين الأول[8]، والثاني[9]، والسيّد

(١) والسّبب في كونها هجريةً قمريةً هو أن النصوص حينما تستخدم كلمة الشّهر والسّنة فلا بد من تفسيرها على أساس إرادتها التحديد الهجري القمري؛ لأنه هو المعروف آنذاك، إذ لم يكن التأريخ الشمسي متداولاً بين العرب لسيرهم في الصحراء وعدم معرفتهم بالحساب، فكانت هذه التعابير تدل على المعنى المتقدّم.

(٢) النّهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٤٨٢.

(٣) المهذّب ٢: ٢٢٣.

(٤) السّرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٦٠٦.

(٥) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢: ٤٩٦؛ والمختصر النافع: ١٧٢.

(٦) قواعد الأحكام ٣: ٥.

(٧) إصباح الشّيعة: ٤٣١.

(٨) اللّمعة الدّمشقية: ١٦.

(٩) الرّوضة البهيّة ٥: ١٤؛ ومسالك الأفهام ٧: ٦٦ ـ ٦٧.

العاملي صاحب المدارك[١]، والفيض الكاشاني[٢]، والمحقق النّراقي[٣]، والحرّ العاملي[٤]، والسيد اليزدي[٥]، والمحقّق العراقي[٦]، والسيد الحكيم[٧]، والسيد الخوئي[٨]، والإمام الخميني[٩].

وقد وصف هذا القول في كلمات الفقهاء بأنه المشهور[١٠]، والمعروف من مذهب الأصحاب[١١]، وأنه موضع وفاق[١٢]، وأن عليه الإجماع[١٣].

أدلّة نظرية التحديد الزماني

وعلى أية حال، فأبرز ما تعرضوا له أو ما يمكن ذكره من أدلّة لتدعيم هذا القول وجوه هي:

الوجه الأول: التمسّك بالإجماع، وعدم الخلاف، ونحو ذلك من التعابير التي تقدّم ذكرها؛ فإنه كاشف عن الحكم الشرعي[١٤].

---

(١) نهاية المرام ١: ٦١.

(٢) مفاتيح الشّرائع ٢: ٢٩.

(٣) مستند الشّيعة ١٦: ٧٧.

(٤) ظاهر عنوان تفصيل وسائل الشّيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٠: ١٤.

(٥) العروة الوثقى ٢: ٨١٠. ولم يعلق السّادة: الخوئي والخميني والكلبيكاني والقمي والشريعتمداري.

(٦) يظهر من المحقق العراقي في تعليقته على العروة: ٣٠٢.

(٧) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٧٣.

(٨) منهاج الصّالحين ٢: ٢٦٠؛ ومباني العروة الوثقى ـ كتاب النّكاح ١: ١٤٢ـ١٤٩.

(٩) تحرير الوسيلة ٢: ٢١٦.

(١٠) مستند الشّيعة ١٦: ٧٧.

(١١) المصدر نفسه؛ و نهاية المرام ١: ٦١.

(١٢) مستند الشّيعة ١٦: ٧٧؛ ومسالك الأفهام ٧: ٦٦.

(١٣) مفاتيح الشّرائع ٢: ٢٩٠؛ ومستند الشّيعة ١٦: ٧٨؛ والجواهر ٢٩: ١١٥.

(١٤) صرّح به في مفاتيح الشرائع ٢: ٢٩٠.

وقد يناقش أولاً: بأن هذا الإجماع غير واضح ولا يوجد وفق ما بأيدينا ما يؤكّده؛ وذلك أن المهمّ في تكوين كاشفيّة الإجماع هو الطبقة المتقدّمة من الفقهاء، وهؤلاء لا يظهر منهم ـ حسب تتبعي ـ أيّ موقف أو تعرّض لفكرة من هذا القبيل، فالشيخ المفيد والسيد المرتضى وابن حمزة وأبو الصّلاح الحلبي والشيخ الصّدوق في كتبه الفقهيّة[١] وإبن زهرة الحلبي وسلاّر الديلمي وابن الجنيد الاسكافي والحسن ابن أبي عقيل العماني والجعفي، وأيضاً من المتأخرين المحقّق الأردبيلي والشيخ الهمداني والسيد العاملي صاحب مفتاح الكرامة وربما غيرهم، لم أعثر لهم على كلام في أصل المسألة، ومعه كيف نطمئن أو نجزم بانعقاد الإجماع على هذا القول؟!

والذي يظهر أن أوّل من طرح هذه الفتوى في كتبه الفقهيّة هو الشيخ أبو جعفر الطّوسي (٤٦٠ هـ)[٢]، ولا يظهر أيّ أثر لها قبله، سوى الرّواية التي رواها الشيخ الصّدوق في كتابه الحديثيّ «كتاب من لا يحضره الفقيه»[٣]، ولو سلّمنا أنّ ما يذكره الشيخ الصّدوق في هذا الكتاب يمثّل موقفه الفقهي وفق ما توحي به مقدمة الكتاب فإن هذا لا يؤكّد لنا أنه اختار هذا القول هنا؛ لأن الرواية التي نقلها قابلة وبصورة ملفتة لتفسير آخر كما سيأتي، ومعه كيف نتأكّد أنه قد فهم من هذا النص تلك الرؤية المعروفة؟

وبناءً على ذلك، لا يوجد ما يؤكّد وجود مقولة بهذا المعنى بين متقدّمي الفقهاء ما قبل الشيخ الطوسي، فكيف نتأكّد من اتفاقهم عليها؟! كما أن الذين ادّعوا الإجماع من الفقهاء لم يكن أقدم واحد فيهم سوى صاحب المسالك (٩١١ ـ ٩٦٥هـ) والذي تفصله مسافة كبيرة عن الشيخ الطّوسي، وليس شخصاً قريباً جداً من العصر الفقهي الأول حتى يكون كلامه بحكم المؤشّر القويّ على وجود هذه النظرية في تلك الحقبة؛

(١) ونقصد بها المقنع والهداية.

(٢) جاء في كتابه النّهاية: ٤٨٢: «ولا يجوز للرجل أن يترك المرأة ولا يقربها أكثر من أربعة أشهر، فإن تركها أكثر من ذلك كان مأثوماً».

(٣) وستأتي الرواية وهي صحيحة صفوان بن يحيى.

لأنه قد يكون افتراضه الإجماع ناشئاً من عدم احتماله مخالفة الطبقات اللاحقة من الفقهاء لحكم كان موجوداً لدى الطبقة الأولى، لاسيما وأنهم لم يشيروا إلى رؤية أخرى هنا، مما يعزز من احتمال أن يكون الموقف الفقهي القديم متلائماً مع ما ذهب إليه الفقهاء اللاحقون، وافتراض أن الشّهيد الثاني قد اعتمد على معطيات لا تتّسم كلها بالحسيّة ليس بالإفتراض البعيد لمن خبر نمط تعامل الفقهاء ـ لاسيما المتأخرين ـ مع التحقيق التاريخي للفتاوى والأفكار الفقهيّة[١]. وهذا التحليل الحدسي ـ لو تمّ ـ فهو قد يوحي بوجود هذه الفكرة ما قبل الشيخ الطوسي، لكنّ مسألة الإجماع أو الشهرة تبقى غير مؤكّدة.

وثانياً: إن الإجماع هنا على تقدير واقعيّته محتمل المدركيّة، لاسيما وأنّ الرواية العمدة التي استند إليها الفقهاء في إثبات الحكم فيما بعد كانت مرويّة في كتب الحديث المتقدّمة ككتب الصدوق والطوسي، مما يعني كونها متداولة في الوسط الفقهي تبعاً لتداول التراث الحديثي ككل في هذا الوسط، الأمر الذي يقوّي من احتمال اعتماد الفقهاء عليها، فضلاً عن تصريح بعضهم بذلك مما يعني مدركيّة (أو لا أقل الاحتمال) هذا الإجماع وبالتالي سقوطه عن الحجيّة.

الوجه الثّاني: اعتماد أدلّة نفي العسر والحرج من جهة أو نفي الضّرر من جهة أخرى؛ وذلك أن عدم مقاربة الرجل زوجته مطلقاً موجب لوقوعها في الضّرر[٢]، ولا أقل من الحرج الشّديد، وتبعاً لذلك يتحتم على الرجل مقاربة زوجته مرة كلّ أربعة أشهر رفعاً لهذين العنوانين.

وهذا الوجه ربما يناقش:

أولاً: بما أفاده السيد الخوئي من أن قاعدة الحرج أو الضّرر إنما تدور مدار الحرج أو

---

(١) لا نريد هنا نفي هذه النظرية في تلك الحقبة الزمنيّة وإنما نريد القول بأنه لا يوجد بأيدينا ما يؤكّدها.

(٢) قد يناقش في أصل جريان قاعدة الضّرر هنا باعتبار عدم تحقّق موضوعها؛ إذ الضرر هو النقص في النفس والمال والأطراف ونحوها، والفقهاء كثيراً ما يتحفّظون عن التوسعة أكثر.

الضّرر الشّخصي لا النّوعي، ومعه لا يكون هناك معنى لإبراز تحديد نوعيّ بالأربعة أشهر، إذ قد تقع امرأة في الحرج أو الضّرر من تأخير المقاربة شهراً واحداً وقد لا تقع أخرى فيهما ولو بستّة أشهر، ولازم ذلك إثبات الحكم بطريقة يدور معها مدار صدق هذين العنوانين في الخارج على الشخص نفسه، كما هو المعهود والمتداول في التّعامل مع هذا النوع من الأدلة[١].

والذي يحتمل هنا أن صاحب هذا الوجه المستدل به هنا ـ وهو الشيخ النّجفي صاحب الجواهر ـ ربما اعتمد أو استأنس بما هو مدوّن في مصادر أهل السنّة الحديثيّة من تحديد الخليفة عمر بن الخطّاب المدة بأربعة أشهر بعد سؤاله النساء عن أكثر ما تصبر المرأة[٢]، كما لعلّه اعتمد على استقراءٍ ما أجراه في عصره ولو بطريقة عفويّة أو لاحظه في مدوّنات عصره أو عصور سابقة أعطاه تصوراً نوعياً غالبياً يسمح بوضع ضابط عامّ يرجع إليه.

ومن هنا، يمكن أن يعزّز كلام السيد الخوئي بإعادة صياغته، وذلك أن وضع ضابطة عامّة في هذا المورد يعد أمراً صعباً حتى لو قبلنا من ناحية كبرويّة بمبنى دوران عناوين الحرج والضّرر في أدلّتهما عليهما كوجود نوعي فضلاً عن الشّخصي؛ ذلك أن افتراض ضابطة نوعيّة غالبة يتطلّب تجاهل العوامل والمؤثّرات الخارجيّة التي تلعب دوراً بارزاً في رفع التوتّر الجنسي في المجتمع فضلاً عن آحاد الأفراد، فربّ مجتمع في

---

(١) مباني العروة الوثقى، مصدر سابق: ١٤٣.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٩: ١١٥ الشيخ محمد حسن النّجفي.

وقد نقلها صاحب الجواهر في المجلّد ٢٩: ١١٥ ـ ١١٦، كما نقل مثلها في «تفسير من وحي القرآن» نقلاً عن موطّأ مالك بن أنس ٤: ٢٧٥، ط: دار الملاك، وحاصلها أنّه خرج عمر بن الخطاب في الليل فسمع امرأة تقول:

تطاول هذا الليل واسودّ جانبه ... وأرّقني أن لا خليل ألاعبه

فوالله لولا الله أنّي أراقبه ... يحرّك من هذا السّرير جوانبه

فسأل عمر ابنته حفصة كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت: ستة أشهر أو أربعة أشهر، فقال عمر: لا أحبّ أحداً من الجيوش أكثر من ذلك.

عصر واحد ونتيجة وجود وتوفّر مختلف وسائل الإثارة في الصحف أو غيرها من وسائل الإتصال كالتلفزيون والكمبيوتر والإنترنت و... فضلاً عن السّفور الفاحش والتدنّي الأخلاقي و.. يكون التوتّر الجنسي فيه عالياً فقد يبلغ أطفاله الحلم باكراً نسبياً، وتلعب المؤثّرات الخارجيّة في إثارة حالة تهييج وتحريك غرائزيّ عامّ في وسطه.. هذا المجتمع لا يمكن مقارنة الحالة النفسيّة والغريزيّة فيه للمرأة بمجتمع محافظ قد انعدمت فيه أو تضاءلت فعّالية الكثير من هذه المؤثرات (ومن الضروري هنا الإشارة إلى أنّ هذا المثال الذي ذكرناه ليس مطّرداً؛ لأن هناك في وسط بعض الباحثين النفسيّين والاجتماعيين من يملك رؤيةً قد تكون عكسيّة)، هذا فضلاً عن أن الاختلاف الزمنيّ له دور أيضاً في هذا الأمر فما يحدّد اليوم قد لا تتحمّله ظروف وأوضاع الغد أو الأمس.. ومن هنا يصعب وضع ضابطة عامّة في كثير من الأحيان، وهذا ما تؤكّده الدراسات النفسيّة والاجتماعيّة...

وعليه، فجعل المدار على عنوان الحرج أو الضّرر فحسب لا يثبت هذه الرؤية الفقهية بشكلها المتداول، بيد أنه ينفع في رفع اليد على نحو المبدأ أو القضيّة المهملة ـ على الأقل ـ عن أصالة البراءة والرّخصة.

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي أيضاً من أن قاعدتي نفي الحرج والضرر ترفعان الحكم الثابت ولا تثبتان حكماً على ما هو المقرّر فيهما، وفي مورد بحثنا فقد تمّت الاستفادة من القاعدتين لإثبات حق للزوجة وإلزام على الزوج وهو ما لا تشمله القاعدتان[1].

ويلاحظ أن ظاهر القاعدتين وروحهما يستدعيان إثبات الأحكام كما يستدعيان نفيها، فان ظاهر لا ضرر أنه لا حكم ضرري حتى لو كان هذا الحكم ترخيصاً يلزم منه الضرر، والقول بأن الجواز ليس فيه جنبة إلزامية حتى يكون في رفعه منّة على العباد يشهد الذهن العرفي بخلافه في كثير من الموارد، كما في موردنا ـ مع قطع النّظر عن المناقشات الموردية الأخرى ـ تماماً كما يرى العرف أن سلب المرأة حق الطّلاق في حال

---

(١) مباني العروة الوثقى، مصدر سابق: ١٤٣.

الضرر والحرج الشديدين عليها يمثل مخالفة للمقولة الشرعية الحاكمة بعدم حكم ضرري أو حرجي في الإسلام، وعلى أية حال فالمسألة مبنائية تقرأ في علم الأصول، وسوف يأتي هنا ما يرتبط بهذا المحور.

ثالثاً: إن القاعدتين اذا أثبتتا حكماً فإنما تثبتانه في مورد الشخص الذي كان معرضاً للحرج والضرر، وإلا فلا يعقل أن يكون وقوع زيد في الحرج بسبب أمر ما موجباً لثبوت حكم إلزامي على عمرو بدليل نفي الحرج.

وقد استخدم السيد الخوئيرحمه الله هذه الصّيغة في إطار معيّن، حين اعتبر أن لازم تطبيق القاعدتين هو وجوب تزويج اللاّتي يقعن في الحرج أو الضرر وهذا مما لا قائل به[1].

ويناقش بأن الحصيلة المراد استفادتها من القاعدتين هي إثبات الحقّ للزوجة؛ لأن الذي يقع في طرف المواجهة هو حرمانها من هذا الحق، فالذي تستلزمه القاعدتان هو إعطاؤها هذا الحق، وإعطاؤها الحق بمقتضى القاعدتين هو إثبات لحكم في نفس المورد الذي عرض عليه الحرج، وهذا لا يمنع من كون ثبوت هذا الحق قد استدعى أحكاماً إلزامية على الطرف الآخر ما دام لا يمكن للشّريعة أن ترفع الحرج الذي وقعت فيه المرأة إلّا بذلك.

والذي يدفعنا إلى اعتبار المسألة مرتبطةً أولياً بموضوع الحق هو أن مقاربة الزوجة ليس حكماً تكليفياً بحتاً بحيث لو تخلّف عنه الرجل يؤثم حتى لو رضيت الزوجة، وإنّما يأتي هذا الإلزام للرجل بتبع الحق الثابت للمرأة، فعلينا أولاً أن نجري القاعدة على هذا الحق وفق القواعد.

وبعبارة أخرى: إن التأمّل في الشريعة وأحكامها المرتبطة بالزوجيّة فيما يخصّ المرأة يوجب أن ننظر إلى القاعدتين في مورد الزوجية بطريقة مغايرة لنظرتنا إليهما في الموارد الأخرى، وللتوضيح نأخذ المثال التالي: لو وقع فلان من الناس في حرج شديد بسبب

---

(١) المصدر نفسه.

فقره المادي فلا يتصور مثلاً لزوم مساعدته على شخص آخر عملاً بقاعدة نفي الحرج؛ وذلك لأن الشريعة قد فتحت المجال لرفع حرج الأول منهما بغير الثاني فترجع مبرّرات الحرج إلى أسباب واقعية لا شرعية، ومن ثم لا تشملها قاعدة نفي الحرج لأنها تنفي الحكم الحرجي ـ بمعنى إضافة الشيء إلى معلوله ـ لا مطلق الحرج حتى الذي لا مسؤولية للشّارع بما هو شارع عنه، أما في موردنا فإن رفع الحرج لدى المرأة لا يكون وفق المقرّرات الشرعية إلا بزوجها؛ لأن المرأة قادرة على رفع حرجها خارجاً بغير زوجها لولا المنع الشرعي الذي يلزمها هي من جهة ويكون مسؤولاً عن إلزام المجتمع لها من جهة أخرى، وبهذا صحّ أن يقال: إن الشريعة التي حرمت المرأة من رفع حرجها بغير زوجها ينحصر طريق رفعها للحرج بإلزام الزوج بكفايتها ونحوه مع استبعاد أن ترفعه بطريق الرّخصة بالزّنا ونحوه حسبما يعرف من مذاق الشارع ودرجة تشدّده في ذلك، ولا إشكال في ذلك من ناحية القاعدتين، والشاهد على ذلك أنّك لو ألقيت إلى العرف أحكام الزواج المتعلّقة بالمرأة وأطلعته على حالة الحرج التي وقعت فيها، ثم قلت له: إن هذا الدين لا حكم حرجيّ فيه، لقال لك: إن هذا تناقض واضح، إذ كيف لا يوجد حكم حرجي على المرأة هنا والحال أنّنا لم نثبت لها حقاً جنسياً يذكر داخل العلقة الزوجية كما حرمناها تشريعاً من أيّ حق لإشباع رغبتها الجنسية خارج إطار مؤسّسة الزواج؟!

ووفق ما تقدم ظهر أنّ هناك مقداراً تثبته أدلّة الحرج، وهو الحكم بثبوت حقّ لها في مورد الحرج الشديد، ومن ثم يلزم الرّجل بالاستجابة لها حيثما تدّعيه ويحتمل في حقها، ونحو هذه الموارد.

الوجه الثّالث: التمسك بأدلة الإيلاء، وذلك بتقريب أن منح الحريّة للرجل المؤلي إلى أربعة أشهر شاهد على أنه ليس للمرأة الحق في المواقعة قبل ذلك، وإلا لزم بطلان يمينه لكونه على أمر محرم أو على الأقل غير راجح أو ما شابه..ويعزّز ذلك بصحيحة عمرو بن أذينة عن بكير بن أعين وبريد بن معاوية عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالا: «إذا آلى الرجل أن لا يقرب امرأته فليس لها قول ولا حق في الأربعة أشهر، ولا

إثم عليه من كفه عنها في الأربعة أشهر..»[١].

ويناقش أولاً: إن الإيلاء وحق الزوجة الجنسي فكرتان متغايرتان، لأن الأول حكم تعبّدي ثبت في محلّه الخاص فلا يمكن التعدّي عنه إلى غيره، ويعزّزه أن الأربعة أشهر في الإيلاء إنّما تكون من حين المرافعة لا وقت الحلف، وهذا ما ذكره السيّد الخوئي[٢].

وبصيغة أخرى ذكرها بعض المعاصرين أنّ مسألة الإيلاء ترجع إلى أنه كان يمثل في العرف الجاهلي شكلاً من أشكال الطّلاق، فالشريعة أنظرت المؤلي إلى أربعة أشهر ورتّبت عليه أحكاماً، وأين هذا مما نحن فيه مما لا علاقة له بذلك الموضوع الخاص في مورده[٣].

ثانياً: إن مقتضى أدلّة الإيلاء على أقصى تقدير هو جريان أحكامه بعد الحلف على أقرب تقدير، وهو زمان قد يكون مفصولاً عن آخر وقاع شهراً أو أكثر بقليل أو كثير أو أقل كذلك، ومعه فتكون مدّة المجامعة المرخّص بها أزيد من خمسة أشهر، وهو مقطوع البطلان عندهم، فهذا الدليل لا يفيد في إثبات النظرية المعروفة.

غير أنّه بعيداً عن مسألة القفز عن فكرة الإيلاء إلى فكرة الحق الجنسي والتي يجاب عنها بما تقدم، إلّا أنّه قد يستوحى من مفهوم صحيحة عمر ابن أذينة أنّ الرجل إذا لم يوقع إيلاء فللمرأة حق عليه في الأربعة أشهر، وهو ما قد يعزز فكرة التحديد الزماني من خلال إدخال عنصر الأشهر الأربعة.

إلّا أنّ هذا الاستيحاء من مفهوم الرواية غير واضح؛ لأن أقصاه ثبوت حقّ لها في الأربعة أشهر من دون تحديده أو فقل: هي ليست في مقام بيان هذا الحق، فقد يكون مرة واحدة وقد يكون أكثر ومعه فلا تتم فكرة التحديد الزماني، وأمّا أخذ عنصر الأربعة أشهر فإنّما هو لخصوصية الإيلاء الذي فيه مثل هذا العنصر ولا يفيد دخالة

---

(١) وسائل الشّيعة ٢٢: ٣٤٢ كتاب الإيلاء والكفّارات ـ أبواب الإيلاء ـ باب ٢ ـ ح١.

(٢) مباني العروة ـ مصدر سابق: ١٤٢.

(٣) فضل الله، كتاب النكاح ١: ١٦٦؛ وصرّح بكون الإيلاء طلاقاً في الجاهلية بعض الفقهاء مثل النجفي، جواهر الكلام ٣٣: ٢٩٧؛ والروحاني، فقه الصادق ٢٣ : ١٧٩.

عنصر من هذا القبيل في الحق الجنسي.

الوجه الرّابع: وهو مجموعة روايات قد تطلّ على الموقف هنا بصورة مباشرة وهي:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكليني عن الصّادقعليه السلام قال: «من جمع من النساء ما لا ينكح فزنا منهنّ شيء فالإثم عليه»[١].

وهذه الرّواية قابلة للمناقشة:

أولاً: الضعف السّندي بالإرسال؛ فإن محمد بن جعفر أو جعفر بن محمد رواها عن بعض رجاله عن الصادقعليه السلام فلا يبنى عليها حكم شرعي.

ثانياً: إنها تثبت الإثم على الزوج في المورد الذي يفضي فيه عدم المقاربة إلى وقوع الزوجة في الحرام، وهو أخصّ من المدعى؛ لأن من الممكن أن لا تقع الزوجة في الزنا لتديّنها أو غيره، ومن ثم ففي هذه الحالة لا يطالب الزوج بمقاربتها أصلاً سواء بلغت الأشهر الأربعة أم أكثر.

ثالثاً: ما أفاده السيد الخوئي من ظهورها في التزوّج من المرأة بحيث لا يقربها أبداً، لا أنه يقربها لمدّة محدودة، وبالتالي فتكون الرواية أجنبية عن موردنا[٢].

الرواية الثانية: صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «إذا غاضب الرجل امرأته فلم يقربها من غير يمين أربعة أشهر استعدت عليه، فإمّا أن يفيء وإمّا أن يطلّق فإن تركها من غير مغاضبة أو يمين فليس بمؤول»[٣].

فهذه الرواية أعطت حكماً بالأربعة أشهر حتى لو لم يحلف الزوج، بحيث إنه ليس لها أمر قبل تمام الأربعة أشهر.

ويناقش أولاً: إن الرواية على أقصى تقدير خاصّة بموارد المغاضبة فليس فيها تقنين عام لكافّة الحالات، وخصوصيّة المغاضبة متعقّلة.

ثانياً: إن الرواية تهدف إلى الإشارة إلى أن قطع العلاقات الجنسية من قبل الزوج عن

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ١٤١ كتاب النكاح ـ أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ـ باب ٧١، ح٢.

(٢) مباني العروة ـ مصدر سابق: ١٤٣.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ٢٢: ٣٤١، ب ١، كتاب الإيلاء، ح٢.

مغاضبة تترتّب عليه أحكام تشمل إلزامه بالطّلاق على تقدير عدم الفيء، وهذا أجنبي عن المورد هنا؛ وذلك لأنه من الممكن ثبوت الحق الجنسي لها ولزوم المقاربة عليه عند مطالبتها لكن لا بحيث أنه لو لم يفعل أجبر على أحد الأمرين؛ فتكون الرواية بصدد الحديث عن حالات المغاضبة المترافقة مع عدم أدائه حقها، لا عن مبدأ الحق الجنسي لها وعدم أداء الزّوج الحق لمطلق سبب وفي كافة الظروف.

ثالثاً: إن المفهوم من الرواية ـ بلحاظ ذيلها ـ هو أن المغاضبة ولو بدون وقوع اليمين تعدّ محكومة بحكم الإيلاء؛ لأنه قال: «فإن تركها من غير مغاضبة أو يمين فليس بمؤول»، ولا معنى لهذا النفي إلاّ أن تكون المغاضبة ـ وبقرينة جريان نفس أحكام الإيلاء عليها بنصّ الرواية ـ من الإيلاء ولو حكماً على أقل تقدير، ومن هنا يمكن تسجيل بعض الملاحظات السابقة على مسألة الاستدلال بالإيلاء هنا.

الرواية الثالثة: وهي عمدة الاستدلال هنا، وهي صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه سأله عن الرجل يكون عنده المرأة الشّابة فيمسك عنها الأشهر والسّنة لا يقربها ليس يريد الإضرار بها يكون لهم مصيبة يكون في ذلك آثماً؟ قال: «إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك»[1].

وهذه الرواية تدل على ترتّب الإثم بعد تحقق ترك الزوجة أربعة أشهر فلو لم يتركها أربعة بل تركها ثلاثة فلا إثم عليه بمقتضى مفهوم الرواية المستفاد من كون الإمام عليه السلام في مقام ذكر تحديد للمسألة.

لكن الرواية في إطار الاستدلال بها هنا واجهت أو تواجه بعض المناقشات وهي:

المناقشة الأولى: الضعف السّندي فلا يعتمد عليها[2].

ولكن هذه المناقشة التي ذكرها صاحب المسالك غير واضحة؛ فإن الرواية قد رواها الشيخ الطوسي بطريقين: أحدهما إسناده إلى صفوان نفسه، وهو مذكور في الفهرست

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٢: ٣٤١، ب١، كتاب الإيلاء، ح١. وقد اعتمده في المفاتيح والمستند والمستمسك ونهاية المرام فراجع المصادر السابقة.

(٢) مسالك الأفهام ٧: ٦٦.

وإن لم يتعرض له في مشيخة التهذيب والاستبصار[١]، وثانيهما إسناده إلى أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن أحمد بن أشيم عنه، كما رواها الصّدوق في الفقيه بإسناده إلى صفوان بن يحيى[٢]. والسّند الثالث على أقل تقدير تام ـ أي سند الصّدوق بصرف النظر عن إبراهيم بن هاشم[٣] ـ ويمكن تتميم الإسنادين الآخرين أيضاً وفق بعض النظريات الرجالية الأخرى.

والذي يبدو أن صاحب المسالك كان يقرأ الرواية في التّهذيب؛ لأنه ذكر ذيل «إلا أن يكون بإذنها»، وهذا الذيل غير موجود إلا في الرواية التي سندها هو السند الثاني هنا، وهذا السند ضعيف وفق النظريات الرجالية المعمول بها آنذاك؛ لأن علي بن أحمد بن أشيم وصفه الشيخ الطوسي في رجاله بأنه مجهول[٤]، ولا طريق لتوثيقه إلا بناء على وروده في أسانيد كامل الزيارات وفق الرأي المعروف فيها، وهو رأي حديث الظهور نسبياً، ويبدو أنه لم يكن له أثر زمن الشّهيد الثاني، بل كان على ما يظهر واحداً من نتاجات الفكر الإخباريّ الحديث، ومعه يمكن تبرير حكم الشهيد الثاني بالضّعف السندي للرواية من دون الأخذ بهذا القول فالرواية صحيحة سنداً، بصرف النظر عن موضوع إبراهيم بن هاشم.

المناقشة الثانية: إنها خاصّة بحالات وجود همّ ومصيبة عند الرجل «يكون لهمّ مصيبة»، ومعنى ذلك أنّ الرجل لا يريد الإضرار بزوجته ولا التخلّف عن مقتضيات حقّها، وإنما قد طرأ عليه طارىء ألحق به الهمّ والحزن كوفاة والده وأشباه ذلك مما قد يكون تكليف الرجل أثناءه بممارسة الجنس مع زوجته غير منسجم مع ظروفه النفسية،

---

(١) راجع المشيخة في الوسائل ٣٠: ١٢٩ـ١٤٤ وأيضاً معجم رجال الحديث للسيد الخوئي ٩: ١٢٥، رقم: ٥٩٢٢.

(٢) والأسانيد الثلاثة مذكورة في الوسائل ـ مصدر سابق.

(٣) والسند هو عن أبيه عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن صفوان كما ورد في الوسائل ـ الخاتمة ٣٠: ٦١ رقم ١٥٦ مشيخة الصدوق.

(٤) معجم رجال الحديث ١١: ٢٤٨ رقم ٧٨٨.

وهذا الزوج قد رخّص له الشّرع في عدم مقاربة الزّوجة فترة أربعة أشهر بوصفها مدّة كافية لذلك دون ما هو أزيد، شرط أن لا يكون لديه نية الأذيّة للزوجة، وعلى الزوجة الصّبر تقديراً لظروفه، وأمّا ما عدا هذه الحالة فلا بد من تلمّس دليل لها غير هذه الرواية.

ويمكن تقريب خصوصيّة الحالة المفروضة في الرواية من خلال ضمّ عبارة «ليس يريد الإضرار بها» إلى عبارة «فيمسك عنها الأشهر والسّنة لا يقربها»؛ وذلك أنه لا يحتمل أن شخصاً لا يريد الإضرار بزوجته ولم يطرأ عليه طارىء من سفر أو مرض أو همّ أو ما شابه ذلك، ومع ذلك لا يقرب زوجته الشّابة؛ إذ إنّ هذه فرضيّة نادرة جداً حيث لم يفرض سبب يبرّرها في الرواية من سفر أو مرض أو نحو ذلك... وهذا يصلح شاهداً على خصوصيّة المسألة ويشكل مانعاً عن انعقاد دلالة شموليّة في النّص.

ووفق ما تقدّم ـ وحتى الآن ـ فقد تبين أنّه لا يوجد دليل واضح يمكن اعتماده بوصفه مرجعاً للحكم بالنظرية التي ذهبت لفكرة التحديد الزمني، وأنّ غاية ما تؤكّده الأدلّة المتقدّمة هو ضرورة عدم وقوع الزوجة في الحرج أو الحرام من عدم مواقعتها، كما أنه على تقدير تماميّة هذه الأدلة بما يؤكّد فكرة التحديد الزماني لا بد من مقارنتها بالأدلة التي تقام على الفكرة المقابلة ـ وستأتي إن شاء الله تعالى ـ لنجد كيف ستكون المحصّلة النهائية من مقاربة هاتين المجموعتين من الأدلة؟

نظرية المماثلة والمشابهة في الحق

أي بين الرجل والمرأة كزوجين، إذ كما هو معروف فقهياً فإن للرّجل الحق في إشباع رغباته الغريزيّة من زوجته بصورة لا حدود لها إلا الحيض أو النّفاس أو المرض أو بعض العناوين الطارئة، وأنّ على الزوجة تلبية كافّة رغباته منها دون تلكّؤ، وبمجرّد أن تمتنع ولو لمرّة واحدة تكون عاصية، وعلى رأي البعض وربما الكثير من الفقهاء ناشزة أيضاً تترتّب عليها أحكامها المعروفة مما يرتبط بالنفقة وغيرها.

وهذه الرؤية المخالفة هنا تؤكد الحق للزّوجة على زوجها، تماماً كذاك الحق الذي له

عليها مما يعني التشابه والتماثل في الحق الجنسي بينهما.

وأمام القائلين بهذه الصورة لحقّ المرأة هنا تقديم أدلتهم، وإلا فإن أصالة البراءة عن إلزام الزوج بموافقة زوجته كأصل حكمي أو عدم حق لها بذلك يمثّلان مرجعاً يعتمد عليه، ولا يعدل عنه إلا إلى النتيجة التّي توصّلنا إليها في البحث المتقدم حول مقولة التحديد الزمني بناءً على صحّة ما تقدم.

كما تجدر الإشارة إلى أننا هنا سوف نفترض أن حق الزوج الجنسي هو ما ذكرناه آنفاً، ولن نبحث في هذا الحق ومدى صحته من ناحية التوسعة والتضييق، وبالتالي سوف نحاكم مقولة التماثل على أنها تطابق هذا النوع وهذه الدرجة من الحق، وإلا لو عدّلنا من تصورنا عن حق الرجل هنا أو تبيّن أن المؤيّدين لنظرية التماثل لا يقولون بثبوت حق للرجل بهذا المستوى فلربما تختلف نتائج أو آلية البحث، وقد تسقط بعض المناقشات الآتية عن مستوى الصحة.

وعلى أيّة حال فحاصل ما يذكر هنا لتأكيد هذا الرأي وجوه هي:

الوجه الأول: إن العلقة الزوجية إنما شرّعت بهدف تحصين الرجل والمرأة من الإنحراف الأخلاقي، وهذا بنفسه يستدعي ثبوت الحق لها تماماً كما هو ثابت له؛ تحصيلاً لغرض الزواج ـ أو بعض الغرض منه ـ إذ كيف يتصور التحصين للمرأة مع عدم إثبات حقّ لها في العلاقة الجنسية أو إثبات حق لها كأنه بحكم العدم، فإن مقولة التحديد الزمني كما يطرحها الفقهاء لا تلزم الرجل إلا بإدخال مقدار الحشفة من العضو الذّكري في فرج المرأة لا غير، بل اكتفى بعضهم بذلك في الدبر من دون أن يلزم الرجل بمنحها إحساساً باللّذة، بل يكفي الإدخال ولو بمقدار الثانية الواحدة أنزل هو أم لم ينزل، شعرت هي باللّذة أم لم تشعر أصلاً، فضلاً عن الوصول إلى مرحلة الكمال...[1].

المناقشة: وهذا الاستدلال جيّد من الناحية المبدئيّة ومستفاد من الرّوح العامّة

---

(١) كتاب النّكاح للشّاخوري ـ مصدر سابق.

للتشريع في مسألة العلاقة الزوجية ويحتوي على نزعة مقاصديّة متقنة إلى حدّ بعيد، غير أنه لا يثبت النتيجة المطلوبة والمفترضة؛ وذلك أن التّحصين قد يحصل ولو بمرتبة أقل من مطلق الاستجابة للزوجة عند مطالبتها بالمقاربة، فإن امتناع الرجل أو المرأة أحياناً عن الاستجابة لرغبة الآخر منهما ـ لا بصورة دائمة أو غالبة أو كثيرة ـ لا يوجب رفع الحكمة من الزواج عند الشّارع إلا في حالات نادرة جداً لعدم إفضاء هذه الحالة إلى وقوع الإنحراف الأخلاقي بالزّنا أو غيره... فهذا الدّليل أقصى ما يثبته لزوم كون كل طرف بحق الآخر إيجابياً في الإطار العام، لا أن كل فرد فرد من المطالبة يجب الاستجابة له كما هو الحال في حق الرجل فقهياً وفق ما هو معروف.

الوجه الثّاني: النصوص العديدة التي تؤكّد مقولة أن الغريزة الجنسيّة للمرأة تفوق غريزة الرجل وأنّها إن لم تزوّج تقع في المفاسد، وهذه النصوص هي:

الرواية الأولى: ما رواه الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث..قال ـ أي رسول الله صلى الله عليه وآله ـ: «أيّها الناس، إن جبرئيل أتاني عن اللطيف الخبير فقال: إن الأبكار بمنزلة الثمر على الشجر إذا أدرك ثمارها فلم تجتن أفسدته الشمس ونثرته الرياح، وكذلك الأبكار إذا أدركن ما يدرك النساء فليس لهنّ دواء إلا البعولة، وإلا لم يؤمن عليهنّ الفساد؛ لأنّهن بشر...»[١].

الرواية الثانية: خبر عبد الرحمن بن سيّابة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله خلق حوّاء من آدم فهمّة النساء الرجال...»[٢] ونحوها خبر آخر رواه الواسطي[٣]، وثالث إبن جمهور عن أبيه رفعه[٤]، ورابع رواه وهب[٥]، وخامس رواه غياث بن إبراهيم[٦].

---

(١) الوسائل ٢٠: ٦١، كتاب النكاح ـ أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ـ باب ٢٣ ح٢.

(٢) الوسائل، مصدر سابق، ح٤.

(٣) الوسائل، مصدر سابق، ح٥.

(٤) الوسائل، مصدر سابق، ح٦.

(٥) الوسائل، مصدر سابق، باب ٢٤، ح١.

(٦) الوسائل، مصدر سابق، باب ٢٤، ح٥.

الرّواية الثالثة: ما رواه الأصبغ بن نباتة قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام «خلق الله عزّ وجل الشهوة عشرة أجزاء، فجعل تسعة أجزاء في النّساء وجزءاً واحداً في الرجال، ولولا ما جعل الله عزّ وجلّ فيهنّ من الحياء على قدر أجزاء الشهوة لكان لكل رجل تسعة نسوة متعلّقات به»[1]، ونحوها ـ مع اختلافات ـ خبر ضريس وإسحاق بن عمّار وأبي بصير ومسعدة بن صدقة[2].

وهذه الروايات تشهد على الموضوع الذي نعالجه لتؤكّد ـ ولو بطريقة غير تقنينيّة ـ ضرورة إشباع غريزة الزوجة داخل مؤسّسة الزواج.

غير أنه قد يناقش في هذه الروايات بمناقشتين هما:

المناقشة الأولى: وهي مناقشة سنديّة حاصلها: إنّ هذه النصوص ضعيفة السّند فلا يعتمد عليها، وهذه المناقشة قد تستوحى من صاحب هذا الوجه نفسه[3].

غير أن هذه المناقشة غير وجيهة؛ لأن بعض هذه النصوص وإن كان ضعيف السند كما ذكر، كالخبر الأول بأحد طرقه، وخبر ابن جمهور، وخبر إسحاق بن عمّار، وخبر أبي بصير؛ فإن هذه الأخبار جميعها مرسلة، كما أن خبر الواسطي ضعيف به، وكذا خبر وهب، غير أن خبر غياث بن إبراهيم تامّ سنداً؛ لأنه مرويّ في العلل عن أبيه عن سعد عن محمد بن الحسين عن محمد بن يحيى عن غياث، بعد تجاوز مشكلة أنه ابن أبي إبراهيم أو ابن إبراهيم كما هو الأرجح، وكذا الحال في خبر الأصبغ بن نباتة ومسعدة بن صدقة.

فإذن، هناك بعض من هذه الأخبار صحيح سنداً.

المناقشة الثانية: وهي مناقشة دلاليّة يفهم أيضاً من صاحب هذا الوجه ميله إليها، ولهذا جعل هذا الوجه في قوّة المؤيد من دون أن يمنحه رتبة الدليل، وحاصلها أنّه لا توجد دلالة واضحة في هذه النصوص؛ لأن مركز كلامها مختلف عن مركز مسألتنا وإن

---

(١) الوسائل، مصدر سابق، ب٢٣، ح٧.

(٢) الوسائل، مصدر سابق، باب ٢٣، ح١١.

(٣) فضل الله، كتاب النكاح: ٣٤.

كان مضمونها قابلاً لأن يسلّط الضوء على ما نحن فيه[1].

وقد يقال: إن هذه المناقشة تامّة من حيث المبدأ بمعنى أنها ـ أي الروايات ـ لا تستطيع أن تؤكّد صحّة هذه الرؤية الفقهيّة، لكنها قادرة على أن تقدّمنا خطوة نحو الأمام بالنسبة للنظرية الأولى المتقدّمة؛ لأن الخبر الذي اشتمل على مسألة أن همّة المرأة في الرجل قد اشتمل عقيب هذه الفقرة على جملة الأمر بالحبس في البيت، وهذا المقطع وارد في خبر تامّ صحيح السند أيضاً وهو خبر غياث ومعنى ذلك أنّ من الضّروري سدّ حاجات المرأة تخوفاً من فسادها؛ نظراً إلى أن الأمر بالحبس يمثل نموذجاً تشريعياً للحيلولة بين المرأة والمعصية.

غير أن هذه المحاولة غير واضحة؛ لأنها تعتمد على مقدّمة خارجية لم يكتنفها النّص، بل إن نفس الأمر بالحبس دون تعرّض لسدّ حاجات المرأة الغريزية من شأنه أن يضعّف من أيّة محاولة للاستفادة من هذه النصوص؛ لأن أمر الزوج بقضاء حاجات زوجته الغريزية أو على الأقل بأخذها بعين الاعتبار والاهتمام من الصعب تجاوزه في مثل المقام والتعويض بدلاً عنه بالأمر بالحبس، هذا كلّه باستثناء الرواية الأولى التي تجعل الزواج حصاناً للمرأة، بضميمة ما تقدم ذكره في الوجه الأول هنا.

المناقشة الثالثة: وهي مناقشة ربما تؤثّر على قوّة الوجه الأول نفسه هنا، وحاصلها أن ههنا حلقة مفرغة لم يجر ملؤها؛ وهي أن المشرّع في هذه النصوص حيث اعترف بقوّة الحاجة الجنسية للمرأة فلا بد له أن يفرض بصورة إلزامية على الرجل مقاربة زوجته عند مطالبتها ونحو ذلك، حتى لا تأخذ هذه الحاجة طريقاً ومنفذاً آخر مفضياً إلى الفساد، في حين أن هذه النصوص تنسجم مع رفع الإلزام عن الرجل إلا إذا خاف وقوعها في الحرام؛ لأن المستدل كأنه يتصور أن رفع الإلزام التّشريعي بالمواقعة يساوق رفع المواقعة بوجودها الخارجي مطلقاً، وكأنّ العلاقات الجنسية الزوجية لها دافع واحد وهو الشريعة نفسها، وهذا خطأ؛ فمن الممكن أن تكون الشريعة في الإطار النوعي قد

---

(١) المصدر نفسه.

اكتفت بالدوافع الطبيعيّة الغالبة عند الرجل من حيث المبدأ، وبالتالي لا تكون هذه النصوص مؤشرة وبشكل تامّ على الإلزام الشامل للرجل بحيث تكون المسألة شرعياً بحجم هذا القول، وهذه الفكرة مبنية على نظرية كلامية أصولية في تدخّل الشريعة في كافّة مرافق الحياة، حيث تفترض أن ما له دوافع طبيعيّة لا حاجة لتدخّل الشريعة في أمره، وإن كانت الشريعة ذات موقف في الأمر من حيث ملاك الحكم وإرادته، وهذا بحث ليس هنا مجال تحقيقه.

الوجه الثالث: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ**﴾[1]؛ ذلك أن هذه الآية الكريمة تفيد النهي عن صيرورة المرأة كالمعلّقة مما يفيد حرمة سلب المرأة حقوقها من النفقة وغيرها، وترك الرجل مقاربة زوجته عند طلبها وحاجتها محقق لهذا العنوان[2].

والجواب أولاً: إن ظاهر هذا العنوان وإن كان شاملا لغير مورد النفقة وسلمنا بحكومة الآية على كافّة الأدلة الأخرى، إلا أن عنوان المعلّقة لا يعني مطلق حالات حرمان الزوجة حقّها، بل يختصّ بصورة الحرمان الذي يأخذ شكلاً خاصاً يقرب من الهجران الكامل أو هو نفسه، وأما تخلّف الزوج أحياناً أو كثيراً عن بعض الحقوق بطريقة أو بأخرى فلا يوجب صدق هذا العنوان هنا، والذي يشهد لما تقدّم السّياق الوارد في الآية فإن الميل كلّ الميل قد وقع في سياق الحديث عن مسألة العدل بين النساء والذي قد يغلب فيه بين الناس الإعراض الكامل أو شبه الكامل عن إحدى الزوجتين أو الزوجات.

إن مقتضى ظهور الآية الكريمة هو حرمة جعل المرأة في حالة وسطى بسبب تقصير الزوج في حقوقها بحيث بلغت حالة أنها لا تدري أهي في زوجيّة أو أنها مطلّقة؟ وهذا

---

(١) النّساء: ١٢٩.

(٢) فضل الله، كتاب النّكاح: ١٦٨ هذا وذكر في بعض التفاسير أن المراد بالميل كلّ الميل هو إظهار تفاوت الميل القلبي في الفعل والقول كما ذكره الرّازي في تفسيره ١١: ٦٨؛ والنووي في تفسيره أيضاً ١: ١٧٧.

المقدار لا يفيد لإثبات هذا الرأي هنا.

والذي يحتمل هو أن صاحب هذا الوجه قد ذكر جملة وجوه هدف من خلالها للخروج من دائرة النظرية المعروفة، ولعل ما ذكره يحقّق له ذلك، لكنّه لا يثبت البديل الذي طرحه عن تلك الرؤية الفقهية، فهذا الوجه المستفاد من هذه الآية إذا قارنّاه بالصّورة الفقهية ـ بقطع النظر عن سياق تعدّد الزوجات ـ يمكن أن يصدق معه أن الرجل جنسياً يميل كلّ الميل وأن زوجته بحكم المعلّقة من هذه الناحية، فإذا قبلنا أن الآية إنحلالية الدلالة إلى كلّ حقّ حقّ تمّ المطلوب هنا بهذا المقدار، وإلا كما هو الظاهر؛ لأنها بصدد الحديث عن الإطار العام الحاكم على الحياة الزوجية عموماً، فلا تكون الآية حينئذ مشتملة على كثير دلالة هامة على ما نحن فيه.

الوجه الرابع: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[1]، حيث إن العشرة بالمعروف لا تكاد تصدق إلا مع ثبوت الحق لها جنسياً تماماً كما هو له.

والجواب: إن العشرة بالمعروف ليست أحاديّة الشكل والرتبة، ومن الطبيعي أنه لا يراد من الأمر بالعشرة بالمعروف في الآية ضرورة التقيّد بتمام مراتبها، حيث يعلم استحباب كثير منها وعدم وجوبه، وهذا يعني أن الأمر هنا متوجّه على ما يعدّ في العرف العقلائي معروفاً بحيث يكون عدمه موجباً لصدق عنوان العشرة بلا معروف أو العشرة بالسوء، وهذا المعنى المستفاد من الآية الكريمة لا يفيد مماثلة الحق الجنسي بين الرجل والمرأة؛ لأن عدم استجابة الرجل أحياناً وربما كثيراً في بعض الصّور لا يوجب صدق عنوان عشرة السوء، بخلاف صورة التّمرد الكامل أو الكثير اللافت وأحياناً القليل، ومن هنا فهذه الآية تدفعنا خطوةً كبيرة نحو الأمام بالقياس إلى نظرية التّحديد الزماني المتقدّم، وقد تقترب من الرأي الآخر القائل بالمشابهة، لكنها لا تثبته

---

(١) النّساء: ١٩، واستدل بها السيد فضل الله في كتاب النكاح، مصدر سابق؛ هذا وفي تفسير الكشّاف ٢: ٤٥؛ والنووي ١: ١٤٤ أن معنى الآية الشّريفة هو النّصفة في المبيت والنفقة والإجمال في القول، وفي تفسير البغوي ١: ٤٩ أنّه «الإجمال في القول والمبيت والنّفقة، وقيل: أن يصنع لها ما تصنع له».

بالدّقة وبتمام امتداداته.

الوجه الخامس: التمسّك بمفهوم كلّ من صحيحة عمرو بن أذينة وصفوان بن يحيى المتقدّمتين؛ لأن الأولى يفيد مفهومها أنه لو لم يحصل إيلاء من قبل الرجل فإن للزّوجة حق وقول في الأربعة أشهر، وبالتالي عليه إثم من كفّه عنها هذه المدة، وأما الثانية فإن مفهومها يعطي أنه لو تركها أقل من أربعة أشهر كان آثماً في صورة عدم وجود المصيبة والهمّ وفق الشرح المذكور لهذه الرواية سابقاً.

والرواية الأولى مفهومها بهذا الشكل تامّ ظاهراً؛ لأنها بصدد ذكر حكم محدّد ، غير أنّ الرواية الثانية قد يضعّف من قوّة هذا المفهوم فيها ، فإن شرط المنطوق ـ وهو وجود الهمّ والمصيبة ـ قد ورد في كلام السائل لا في جواب الإمامعليه السلام، وهذا يعني أن جواب الإمامعليه السلام قد توجّه على الفرضيّة التي اشتملها السؤال، وهذا المقدار لا يعطي ظهوراً في أن الإمامعليه السلام قد لحظ في جوابه الصورة العكسيّة لفروض السائل، فإن هذا الإحتمال بعيد عرفاً؛ لأن المجيب يأخذ عادة مفروض السؤال بعين الاعتبار ولا يظهر من مفروض السؤال هنا صورة عدم الهمّ والمصيبة فلا معنى أو لا ضرورة ملزمة لتوجّه الجواب على ما لا دلالة في السؤال عليه.

إلا أنّ هنا تعليقاً، وهو أن هذين المفهومين يفيدان ـ على أقصى تقدير ـ أن للمرأة الحق في الأربعة أشهر، لكنّهما لا يدلاّن على أن هذا الحق هو بحيث يجب على الزوج الاستجابة لزوجته دائماً، وبالتالي فهما ينسجمان مع ما تقدم من مدلول آية العشرة بالمعروف ونحوها مما تقدّم، بل قد يحتملان نظرية التحديد الزماني نفسه من دون مرجّح لأحد التصوّرين على الأقلّ.

الوجه السادس: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[1]، وذلك بتقريب أن الآية الكريمة تفيد تشابه الحق الذي يثبت لهنّ مع الأمر المفروض عليهنّ، وحيث إن المرأة ملزمة بتمكين نفسها للزوج عند رغبته في ذلك، فإنه ـ وبمقتضى

(١) البقرة: ٢٢٨، واستدل بها السيد فضل الله في كتاب النكاح، مصدر سابق.

الآية ـ يكون لها الحق في استجابة الزوج لها عند رغبتها أيضاً، وإلا فإن مدلول الآية لا يكون محققاً.

غير أن هذا الوجه يستدعي تساؤلين هما:

الأوّل: إنه ما هي الدّرجة الواحدة التي يفارق فيها الرّجل المرأة كما ورد في الآية الكريمة عقيب هذا المقطع الذي نقلناه آنفاً مباشرةً ﴿**وللرّجال عليهنّ درجة**﴾؟ فإنه إذا كان المراد من التماثل فيما لهنّ وفيما عليهنّ هو التّماثل في الجنس وفهمنا من الدرجة الواحدة الوحدة التامّة أي خصوصيّة واحدة تميّز وتقدّم الرجل على المرأة، فإن هذا سوف يفضي بنا إلى ضرورة إبراز محاولات لتفسير الكثير من فوارق الحق بين الرجل والمرأة كموضوع الطلاق والحضانة والتعدّد الزوجي وغير ذلك، بعد افتراض أنّ هذه الدرجة هي القيمومة لتصريح النصّ القرآني بها في موضع آخر: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾[1] وهذا تساؤل نقضي على الطرف الآخر تفسيره وحلّه.

لكنّ هذا الإشكال النقضي المثار قابل للحل؛ وذلك بإرجاع أكثر أو كل العناوين إلى عنوان القيمومة، فالطّلاق ونحوه يفسّر على هذا الأساس، وإن كانت بعض العناوين غير واضحة في انطباق هذا التفسير عليها، وعلى أية حال، فهذا بحث آخر متعلّق بذيل الآية ليس هنا محلّه.

الثاني: إن الضّمير ﴿**لهنّ**﴾ في الآية يفترض رجوعه ـ كما يفهم من سياق الآية ـ إلى المطلّقات الرجعيّات، فالآية وردت على الشّكل التالي: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ..**﴾ ومن الواضح أن الضّمائر ترجع إلى ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ**﴾ الواردة في صدر الآية.

ووفقاً لذلك، فلماذا افترض في الآية الكريمة أن هذا المقطع يمثّل قاعدة عامّة في

---

(١) النّساء: ٣٤.

العلاقة الزوجية مع أنه حكم مرتبط بالعلاقة مع المطلّقة الرجعيّة؟ وبالتالي يكون معناه أن ما يفرض على المطلّقة الرجعيّة من واجبات يكون بالمقابل لها حقّ بإزائها كالمبيت في منزل زوجها، والذي صرّح القرآن الكريم بوجوبه عليها ووجوب أن لا يخرجها الرجل من بيتها فترة العدّة إلا في حالة ارتكابها الفاحشة المبينة[1].

والذي يظهر بمراجعة التّفاسير[2] في الآية الكريمة أنها اعتبرت هذا المقطع متعلقاً بالعلاقة بين الزّوجين، لا أنه خاصّ بالمطلّقة الرجعيّة كما هو واضح من كلمات الكثير من المفسرين، والذي يفهم من بعض كلماتهم في ذلك ـ وإن لم يطرحوا القضيّة كاحتمالين بل أرسلوا ما ذكروه إرسال المسلّمات ـ أن المقطع الذي يسبق موضع الشّاهد قد ذكر حق الرجل بإرجاع زوجته المطلّقة رجعياً في العدّة، ومعنى ذلك أنّ لكم إرجاعهنّ إذا أردتم الإصّلاح في ذلك لا الإضرار بهنّ، وعلى تقديره ـ أي الإرجاع ـ فيكون لهنّ ما عليهنّ نعم لكم عليهنّ درجة... وبهذا يعمّم مدلول المقطع محلّ الشاهد.

ولم أعثر من بين كلمات المفسّرين على من احتمل رجوع الضّمير إلى المطلّقات سوى إشارة عابرة من العلاّمة الطباطبائي حيث قال: «فالمراد بالجميع معنى واحد وهو : أن النساء أو المطلّقات قد سوى الله بينهنّ وبين الرجال مع حفظ ما للرجال من الدرجة

(١) الطلاق: ١.

(٢) يراجع «زبدة البيان في براهين أحكام القرآن» للأردبيلي: ٧٤٧؛ ومجمع البيان للطّبرسي ١: ٥٧٥؛ وكنز العرفان للمقداد السيوري ٢: ٢٥٨؛ والتفسير الكبير للفخر الرازي ٦: ٩٤؛ وتفسير القرطبي ٣: ٨٢؛ وتفسير البغوي ١: ٢٥؛ وتفسير الماوردي «النكت والعيون» ١: ٢٩٢، ط دار الكتب العلميّة؛ وتفسير إبن الجوزي ١: ٢٦١؛ والتفسير المنير للدكتور وهبة الزّحيلي ٢: ٣٢١؛ وتفسير ابن كثير ١: ٢٧١؛ والدر المنثور للسيوطي ١: ٦٦١؛ وتفسير النّسفي ١: ١١٤ـ١١٥؛ والكشّاف للزّمخشري ١: ٤٤٢، ط العبيكان، الرّياض ١٩٩٨م؛ والتبيان للطّوسي ٢: ٢٤١؛ ومواهب الرحمان للسّبزواري ٤: ١٨ـ ١٩؛ والكاشف للشيخ محمد جواد مغنيّة ١: ٣٤٣؛ والوجيز لابن أبي جامع العاملي ١: ١٨٧؛ والأمثل ٢: ٩٨؛ وتفسير المنار ٢: ٣٧٥؛ وكنز الدقائق للمشهدي ٢: ٣٤٤.

عليهنّ، فجعل لهنّ مثل ما عليهنّ»[١].

والصيغة التي وردت في التفاسير لتبرير تعميم المقطع لا يوثق بها على مستوى الظهور العرفي؛ لأنها مجرّد محاولة، وإلا فالمفترض رجوع الضمير إلى المطلّقات ويكون معنى الدرجة هو أنّ قرار هذه المرأة في الإمساك أو الإرسال هو بيد الرجل.

ونحن وإن كنّا لا نجزم برجوعه إلى المطلّقات بحيث لا ينفع في الاستدلال هنا، لكن على الأقل لا يظهر بصورة يمكن الإتكاء عليها رجوعه إلى الزوجات ليمثّل قاعدةً زوجيةً عامّةً.

وعليه، فالمستنتج من مجموع أدلّة الرأي الثّاني أن للمرأة الحق في الأقل من الأشهر الأربعة بما يحول دون انحرافها الأخلاقي ويعد في العرف العقلائي معروفاً، أما الاستجابة التفصيليّة بما لا يفسح المجال ولو بمخالفة واحدة فهذا غير واضح، ولعل صاحب الرأي الثاني يذهب إلى ما توصّلنا إليه.

ولكن يبقى هنا أنه على تقدير تماميّة كافّة أدلة القول الأول والثاني فما هو طريق الجمع بينهما؟

إنه ودون الدخول في مقارنة كلّ دليل وما يقابله، فإن المرجّح هو أدلة القول الثاني لأنها أدلّة قرآنية عامّة ومتعدّدة، وفيها ما يبعد عنه إمكان التخصيص، وهي أقوى من أدلة القول الأول حسب الظاهر.

نتيجة البحث

والنتيجة المستحصلة من مجموع ما تمت الموافقة عليه ـ كلاً أو مضموناً ـ مما تقدم هو أنّ للمرأة حق المقاربة بما يزيل مبررات الانحراف الأخلاقي عندها أوّلاً، وبما يعد في العرف العقلائي معروفاً بحيث يكون تركه مصداقاً للعشرة السيئة ثانياً، وهذه النتيجة تترتب عليها مجموعة نتائج أبرزها:

أوّلاً ـ إنّ القضية متحركة ولا يوجد أي تحديد زماني فيها، بل تختلف باختلاف

---

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٢٣٢.

الأزمنة والأمكنة والظروف وطبائع النساء و...

ثانياً ـ لا يعني الحق الجنسي للزوجة أي صيغة إطلاقية شاملة بحيث كلما أرادت وجب على الزوج الاستجابة بل تتحرك القضية، فقد يكون امتناع ما محرماً وقد يكون أكثر من امتناع غير محرم تبعاً لمدى صدق العشرة السيئة والظلم العقلائي ضمن إطار مؤسسة الزواج.

ثالثاً ـ لا تختلف القضية سواء كانت الزوجة شابة أم غير شابة، كان الزوج مسافراً أم حاضراً وما شابه هذه العناوين، بل القضية تتبع ما تقدم من عناوين، نعم بالنسبة للمنقطعة هناك مجال للتأمل ليس هنا بحثه.

رابعاً ـ المقاربة والاتصال الجنسي هنا لا يعني محض الادخال للحشفة، بل يمتد لكل ما تقتضيه حيثيات العشرة الحسنة ورفع الانحراف الذي منه ما هو محرم غير الزنا أيضاً، فقد يعبّر عن اتصال جنسي مكتمل، ومن هنا تتحدّد أيضاً مسألة أنّ المقاربة لابدّ أن تكون من قُبُل أو أنّه يكفي الدبر، فالقضية متحركة وتختلف باختلاف الطبائع والحالات النفسية، ولا يمكن وضع صيغة محددة ملزمة على نحو إطلاقي، بل قد تكون الأُمور مُجْزِئة حتى ولو بدون المقاربة ـ أي ما يستبطن الإدخال ـ أحياناً.

خامساً ـ إنّ الحكم هنا تجري عليه كافّة العناوين الحاكمة كعناوين الحرج والضرر والاضطرار و... وليس في المسألة قضاء أو أداء أيضاً؛ لعدم وجود إطار زماني كما تقدم.

سادساً ـ إنّ نسق الأدلة المتقدمة هو كون المسألة مندرجة أوّلاً في الحقوق، ومن ثمّ فليس الأمر حكماً تكليفياً إلّا بتبع مطالبة ذي الحق بحقه، فمع التنازل لكفايته وعدم الحاجة يسقط، هذا والله العالم بأحكامه.

المهر، حدّه ومقداره
دراسة فقهيّة في ظاهرة ارتفاع المهور

د. علي رضا باريكلو(*)

ترجمة: الشيخ علي محسن

مقدمة

طبقاً لمبادئ الحقوق في الإسلام فإنّ إعطاء المهر يعدّ واحداً من جملة التعهّدات والالتزامات التي يتعيّن على الزوج أن يلتزم بها تجاه الزوجة. وبالرغم من أنّ المهر لا يزال أمراً لائقاً ومقبولاً فإن البُعد عن الواقعيّة في نظرة الزوجين، بل والعرف عامّةً، إلى هذا الأصل الحقوقيّ يؤدّي إلى بروز مشاكل تترك أثرها على الزوجين، وبالتالي على المجتمع ككلّ. فعلى سبيل المثال: ذكرت وسائل الإعلام بتاريخ ١٠/ ٩/ ١٣٨٧ القصّة التالية، وهي: إنّ إحدى الزوجات، وبعد انقضاء أسبوع على انعقاد زواجها، طالبت بمهرها البالغ ١٢٤٠٠٠ سكة ذهبيّة، ممّا دفع بالزوج الفاقد للقدرة على السداد إلى الاختباء والتواري عن الأنظار؛ لأنّ الرؤية القضائيّة المستندة إلى المادّتين ٣ و٤ من قانون الإجراءات الماليّة، الذي تمّ إقراره عام ١٣٧٧، تجعل الحبس والسجن ضمانةً بإزاء عدم دفع المهر وأدائه. علماً أنّ حبس الزوج؛ لعدم تمكّنه من دفع المهر، لا يمكن أن يكون منسجماً مع الفلسفة الاجتماعيّة التي كانت وراء تأسيس أو إمضاء مبدأ المهر؛

(*) الأستاذ المساعد في لجنة الحقوق التخصّصية في كلية الحقوق التابعة لجامعة طهران في مدينة قم.

إذ ممّا لا شكّ فيه أنّ هدف الإسلام من تأسيس هذا المبدأ المذكور إنّما هو تقوية وتوطيد أواصر المحبّة والرحمة بين الزوجين، وهذا ما تمّت الإشارة إليه في الروايات الواردة، التي أكّدت على أنّ الهدايا والهبات توجب استحكام علاقات المحبّة وتعميق الروابط الاجتماعيّة، والحال أنّ المهور المرتفعة ـ إلى جانب كونها تؤدّي إلى تفكّك الأسرة وانحلالها ـ تؤدّي إلى ضياع الزوج وانحرافه؛ إذ إن شخصيّة وعزّة الرجل الذي يُزجّ به في السجن لمجرّد عجزه عن سداد المهر تتعرّض ـ من ناحية اجتماعيّة ـ للاهتزاز والضرر، وبعد خروجه من السجن لن تكون له المناعة التي تؤهّله لمقاومة الجريمة وتجنّب ارتكابها، ومن الطبيعيّ أنّ إحساسه بفقد العزّة وتشوّه السمعة سوف يشكّل دافعاً له نحو ارتكاب جرائم أُخرى.

أضِفْ إلى ذلك أنّه قد تجمعه في داخل السجن علاقات صداقة مع مجرمين محترفين، وهي علاقات من شأنها أن تحوّله إلى مجرم محترف، بعد أن لم يكن كذلك قبل دخول السجن. ومن جهة أُخرى فإنّ الحكم على شخص بلزوم دفع ١٢٤ ألفاً من السكك الذهبيّة، مع عدم تمكّنه من ذلك ولو عاش أجيالاً متمادية، لا يمكن أن يكون أمراً مبرَّراً وعقلائيّاً.

فالذي لا بدّ من الجواب عنه هنا هو هل أنّ الإسلام قام بتحديد المهر بمقدار معيّن، بحيث لا يمكن ـ من ناحية قانونيّة ـ تجاوز هذا المقدار المحدّد أو لا؟ وهل يمكن أن تُعدّ المهور المتداولة في مجتمعنا الحاليّ صحيحة أو لا؟ وفي نهاية المطاف: لا بدّ أن نتعرّف على الطريقة التي يمكن من خلالها جعل مقدار المهر أمراً واقعيّاً ومقبولاً، والحؤول دون التوافق على مهر مرتفع أو خياليّ، وهو ما يستدعي ـ قبل بلوغ مرحلة الدفع ـ أن نتعرّف أوّلاً على حقيقة المهر ومكانته ودوره وفقاً للنظرة الحقوقيّة في الإسلام. وهذا هو المحور الذي يقع البحث عنه في مقالتنا هذه، أعني: بيان حقيقة المهر، ومكانته، ومقداره، والسبل التي تحول دون اتّفاق الزوجين على تسمية مهر مرتفع وخياليّ.

١ـ مكانة المهر

ما هو دور المهر في النكاح؟ وما هو الغرض من أصل إدراج المهر في النكاح؟

وُجد في الجواب عن هذا السؤال نظريّات ثلاث، يؤدّي التفاوت الشاسع في ما بينها إلى وجود المهور الوهميّة والخياليّة؛ إذ نجد من يستند إلى بعض هذه النظريّات فيُقدم على القبول بمقدارٍ مرتفعٍ جدّاً من المهر، مع عدم تمكّنه من تحصيله واكتسابه ولو بذل كلّ عمره في هذا السبيل.

وفي ما يلي نتعرّض بالدراسة والتحليل لهذه النظريّات الثلاث تباعاً:

أ. المهر عوض

إحدى النظريّات المطروحة في بيان موقعيّة المهر ومكانته أنّ الصداق عبارة عن عوض البضع والاستمتاع الذي يحصل عليه الزوج من الزوجة. وبناءً على هذه النظريّة يكون المهر عوضاً للاستمتاع الذي يحصل عليه الزوج من الزوجة، فكلّما كان المهر أكبر كان أفضل وأليق بشأن المرأة. وتنسب هذه النظريّة إلى ذلك الفريق من الفقهاء الذين أوردوا في كتبهم ومتونهم الفقهيّة عباراتٍ وألفاظاً تُعطي هذا المضمون في ما يتعلّق بمسألة المهر.

فمن ذلك مثلاً: ما ذكره بعضهم ـ في مقام توجيه الروايات التي دلّت على حقّ المرأة في الامتناع عن الدخول قبل قبض المهر، ولزوم كون الإقباض قبله ـ من أنّ للزوجة الامتناع عن الدخول قبل قبض المهر؛ لأنّ الوطء والمهر بمنزلة العوضين، لصاحب أحدهما الامتناع حتى يقبض الآخر، ولا يُجبر أحدهما على التسليم قبل الآخر[١]. وعلّله بعضهم في هذا المقام بقوله: لأنّه عوض البضع المملوك بالعقد[٢]، أو بقوله: لأنّ النكاح معاوضة[٣]. كما نستطيع أن نجد مثل هذا التعابير في فقه العامّة أيضاً، كقول بعضهم في تعليل الحكم المذكور: لأنّه معاوضة[٤].

---

(١) الشيخ مرتضى الأنصاريّ، كتاب النكاح: ٢٦٥؛ والميرزا القمّيّ، جامع الشتات ٣: ٣٢٧.

(٢) السيّد علي الطباطبائي، رياض المسائل ١٠: ٤٣١؛ الشهيد الثاني، شرح اللمعة ٢: ١٢٢.

(٣) المصدر نفسه؛ السيد علي الطباطبائي، المصدر السابق ١٠: ٤٦٠.

(٤) ابن قدامة، المغني ١٠: ١٠٧.

ورغم كثرة هذه التعابير الواردة في مقام توجيه ما دلّ من الروايات على حقّ الزوجة في الامتناع في المتون الفقهيّة، تجدر الإشارة إلى أنّ هناك قسماً كبيراً من التعابير التي يظهر منها عدم الموافقة على أنّ دور المهر هو أن يكون عوضاً، وأنّه ـ بالتالي ـ لا تترتّب عليه أحكام العوض.

فعلى سبيل المثال: يرى بعضهم أنّ عدم تعيين المهر في النكاح، أو الاتّفاق بين الزوجين على عدم ثبوت المهر للزوجة، لا يوجب بطلان عقد النكاح، وإنّما الفائدة من تعيين المهر أنّه يوجب تشخيص حقّ الزوجة من حيث الجنس والوصف والمقدار[١]. وهذه النظريّة إجماعيّة في الفقه؛ إذ ليس في الفقهاء من يعتقد بلزوم تعيين المهر في صحّة النكاح الدائم[٢]، علماً أنّهم في باب المعاوضات، كالبيع مثلاً، ذهبوا إلى لزوم تعيين العوض، وقالوا ببطلان البيع دون تعيينه[٣]. أضف إلى ذلك أنّ نفس أصحاب هذه النظرة يصرّحون بأنّ مقتضى القاعدة في المهر هو كون ضمانه ضمان يدٍ، لا ضمان معاوضة[٤]، مع أنّ كون المهر عوضاً عن البضع يستلزم أن يكون ضمان الزوج إيّاه من قبيل ضمان المعاوضة.

ورغم أنّ بعضهم ـ على أثر التوجيهات التي ذكرها الفقهاء في مسألة حقّ امتناع الزوجة قبل قبض المهر ـ ذهب إلى القول بأنّ عقد النكاح هو في حكم سائر العقود المعاوضيّة؛ بلحاظ المهر ومدخليّته فيه، فالمهر من زاوية علم الحقوق له دور فرعيّ

---

(١) العلاّمة الحلّيّ، قواعد الأحكام ٣: ٧٣.

(٢) الشيخ مرتضى الأنصاريّ، كتاب النكاح: ٢٦٥؛ السيّد علي الطباطبائي، رياض المسائل ١٠: ٤١٨؛ الشهيد الثاني، شرح اللمعة ٢: ١١٦؛ الشيخ يوسف الفقيه، الأحوال الشخصية في فقه أهل البيت: ٢٨٤؛ بدران أبو العينين، الفقه المقارن للأحوال الشخصية: ١٨٣؛ محمّد محيي الدين عبد الحميد، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية: ١٢٨.

(٣) الشيخ مرتضى الأنصاريّ، المكاسب ٢: ١٤٤؛ الإمام الخمينيّ، كتاب البيع ٣: ٢٤٣؛ الميرزا محمّد حسين النائيني، منية الطالب ٢: ٣٥٩.

(٤) الشيخ مرتضى الأنصاريّ، كتاب النكاح: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

بالنسبة إلى النكاح، كما أنّ العوض كذلك بالنسبة إلى العقود المعاوضيّة[١]، بل نُسبت هذه النظريّة إلى أكثر الفقهاء[٢].

إلاّ أنّ هذه النظريّة لا منشأ لها سوى التأثّر ببعض الكلمات الواردة عن الفقهاء في معرض توجيههم للروايات الدالّة على حقّ الزوجة بالامتناع عن تمكين الزوج من نفسها في صورة عدم دفع الزوج المهر لها، وإلاّ فإن ما تقتضيه قواعد الحقوق اختلاف نسبة المهر إلى البضع والاستمتاع عن نسبة العوض إلى المعوّض؛ إذ في باب العوض والمعوّض لو تلف العوض لأدّى تلفه إلى انفساخ العقد، بينما نجد في باب المهر، أنّه لو تلف قبل الإقباض لوجب على الزوج أن يدفع مثل المهر التالف أو قيمته. وعند انفساخ العقد المعاوضيّ وانحلاله يجب على كلّ واحدٍ من الطرفين أن يدفع ما بيده من العوض أو المعوّض إلى مالكه الأصليّ الذي كان على ملكه قبل إجراء العقد، بينما لو أبطل النكاح بإيقاع الطلاق قبل مقاربة الزوجة لا يجب على الزوجة أن تُرجع إليه إلاّ نصف ما كانت أخذته من المهر.

أضف إلى ذلك أنّنا لو قمنا بإلقاء نظرة جامعة وكاملة على تمام النظريّات الفقهيّة في شأن المهر ومدخليّته في النكاح الدائم، ولو عند واحد من الفقهاء فحسب، فسنجد من المسلّم به فقهيّاً أنّ المهر لا يُنظَر إليه بوصفه عوضاً عن الزوجة نفسها، أو عن الاستمتاع بها، بل غاية ما في الأمر أنّ بعضهم استند إلى ذلك عند توجيه بعض الروايات التي تُثبت للمرأة الحقّ في الحبس والامتناع عن التمكين؛ مع أنّ هذا الاستناد لا يصلح لتوجيه هذه الروايات الواردة؛ إذ إنّ المهر هديّة يجب على الزوج ـ بحكم من الله تعالى ـ تقديمها لزوجته.

وفي باب الهبة قامت سيرة الشارع والمقنّن الإسلاميّ على اعتبار قبض المال الموهوب شرطاً في صحّة العقد، ولكنّه في باب المهر، الذي هو نحو من الهبة القانونيّة، لم يجعل

(١) الدكتور سيد حسن إمامي، حقوق مدني ٤: ٣٥٩ و٤٥١.

(٢) محمود إمامي نميني، ماهيت مهر ونقد مهريه هاى سنگين: ٢٢.

قبض المهر وتسلّمه شرطاً في صحّة العقد؛ وذلك تسهيلاً منه لانعقاد الزواج والنكاح، مكتفياً في ذلك بجعل المهر على ذمّة الزوج، إلاّ أنّه؛ ولحماية الزوجة وضمان حقّها، جعل لها الخيار بأن تطالب الزوج بدفع المهر قبل مشاركته الحياة الزوجيّة، وهو ـ أي هذا الخيار ـ ما يُعَبَّر عنه في الفقه بـ حقّ الحبس، علماً أنّ النكاح هو من العقود التعهّديّة، لا التمليكيّة. ومن ناحية أُخرى فالنكاح عقد موضوعه العمل؛ لأنّ موضوع هذا العقد إنّما هو جعل حياة الزوجين مشتركة، وفي العقود العمليّة يستحقّ العامل ـ باتّفاق الفقهاء ـ العوض على عمله عند أدائه له وقيامه به[١]، ولكن لو فُرِض في النكاح عدم حصول توافق عند الخلاف فللزوجة أن تطالب باستلام مهرها فوراً بعد وقوع العقد.

وعلى هذا الأساس نرى أنّ من غير الممكن تعيين ماهيّة المهر وحقيقة دوره إلاّ بعد أخذ نظريّة الفقه والحقوق في الإسلام، بجميع ما تتضمّنه هذه النظريّة من الأحكام والشروط والخطابات المرتبطة. ولو تناولنا بالدراسة والتحليل مسألة المهر من الزاوية المذكورة لوجدنا أنّ المهر في المنظومة الحقوقيّة الإسلاميّة لا يترتّب عليه شيء من الشرائط والأحكام التي تترتّب على العوض، بل غاية ما هناك أنّ الروايات الواردة أعطت الزوجة الخيار في أن تطالب لنفسها بالمهر قبل مباشرتها للحياة الزوجيّة المشتركة، وهو ما اشتهر التعبير عنه ـ كما تقدّم ـ بـ حقّ الحبس.

والذي يبدو لنا أنّ منشأ هذا الحكم هو مقتضيات الهبة والتمليكات المجّانيّة في حقوق الإسلام، وليس له ربط أصلاً بكون المهر عوضاً في عقد النكاح.

ب. المهر وثيقة للنكاح

تقضي هذه النظريّة بأنّ الغرض من إقرار المهر هو منع الزوج من هجران الزوجة وطلاقها، فالمهر هو ما يربط الرجل ويُلزمه بحفظ الأُسرة، ويحول دون تفكّكها وضياعها.

---

(١) السيّد محمّد كاظم اليزديّ، سؤال وجواب: ٣٢٠؛ المولى أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ٤٧.

وبناءً على هذه النظريّة فإنّ حقّ المطالبة لا يثبت للزوجة بمجرّد حصول العقد، وإنّما هو وسيلة لضمان بقاء الأسرة، وعدم انفصال الزوج عن زوجته انفصالاً اعتباطيّاً. وفي صورة حصول الانفصال يمكن للزوجة الاعتماد على المهر في حماية نفسها. فهي بمطالبتها للزوج بدفع المهر يمكن أن تمنعه من التصرّف معها بإجحاف، والانفصال عنها اعتباطاً؛ لعجزه عن الدفع والسداد، وقد ورد في المادّة الأولى من قانون إصلاح المقرّرات المرتبطة بالطلاق أنّ صحّة تقدّم الزوج بطلب الطلاق منوطة بدفعه كافّة الحقوق الماليّة للزوجة، ومن جملتها: المهر. كما ورد في التبصرة رقم ٣: «أنّ إجراء صيغة الطلاق وتثبيتها في السجلاّت الرسميّة موقوف على تأدية الحقوق الشرعيّة والقانونيّة للزوجة (أعمّ من المهر والنفقة وجهاز العروس وغير ذلك..) بصورة نقديّة».

وطبقاً لهذه النظريّة أيضاً كلّما ارتفعت قيمة المهر وعلا مقداره كان ذلك أفضل وأصلح للمرأة؛ لأنّ ارتفاع قيمة المهر يُفقد الرجل القدرة الماليّة على السداد، وبالتالي يجعله يُعرض عن إيقاع الطلاق والانفصال رأساً.

وهذه النظريّة هي النظريّة الرائجة والمتداولة عرفاً. وبإلقاء نظرة علميّة دقيقة على الوضع الراهن نستطيع أن نعثر بين كلّ ثلاثمائة شخص من المثقّفين والمحصّلين على نسبة تتجاوز ٩٠٪ منهم يرون أنّ الهدف الرئيسيّ من مبدأ ارتفاع المهور إنّما هو إيجاد الضمانة للمرأة في زواجها[1].

وعلى ضوء هذه النظريّة فإن أهل الزوجة يسعون من الناحية العمليّة إلى زيادة مقدار المهر والرفع من قيمته، بالرغم من أنّهم أثناء الاتّفاق على تعيين مقدار لا يضعون فكرة المطالبة بالمهر في بالهم أصلاً، بل يعبّرون عن هذا المعنى بعباراتٍ من قبيل: «لا أتى الله بيومٍ نضطرّ فيه إلى المطالبة بالمهر»، وإنّما هم يطالبون برفع قيمة المهر حمايةً للزوجة، وحرصاً منهم على المنع من وقوع الطلاق بحقّها اعتباطاً وعبثاً.

وكذلك بالنسبة إلى الزوج، فإنّه لدى حضوره في مجلس تعيين المهر والاتّفاق على

(١) محمود إمامي نميني، المصدر السابق: ٣٧.

تعيين مقداره لا ترد إلى ذهنه أصلاً فكرة أن يصل في يوم من الأيّام إلى اللّحظة التي يُضطرّ فيها إلى الوفاء بما تعهّد به من أداء المهر ودفعه، ونراه في هذه اللحظات التي يفيض فيها حبّاً للمرأة التي تعلّق قلبه بها لا يعارض تعيين المهر بذلك المقدار المرتفع، على أساس أنّه لن يبادر إلى طلاق زوجته أبداً، حتى يكون مرغماً على دفع هذا المهر المرتفع، كما تشير إلى هذا عبارة لطيفة تتداولها الألسن عادةً على مائدة العرس والزواج، وهي: «من أعطى؟! ومن أخذ؟! وإنّما هو أمر الله تعالى وسنّة نبيّه»، وبأمثال هذه العبارة يتحوّل هذا التعهّد من عبء ثقيل على الزوج إلى أمر عاطفيّ ومشاعر دافئة.

وبحسب الظاهر فإنّ رواج العمل بهذه النظريّة في أوساط العرف يُعدّ أحد أهمّ الأسباب التي تؤدّي إلى إقدام الناس على تسمية المهور المرتفعة، حتى أنّ بعضهم ـ متأثّراً بهذه النظريّة ـ ذهب إلى أنّ المهر هو العامل الأساسيّ الذي يشكّل ضمانةً لدوام النكاح واستمراره[1].

ليس هدف الإسلام من إيجاب واعتبار المهر في النكاح إيجاد الضمانة لبقاء الأسرة وعدم تفكّكها، بل إنّ الواقع العمليّ شاهد ـ أيضاً ـ على أنّ غلاء المهور لا يوجب بالضرورة الحفاظ على ثبات الأسرة وحيويّتها؛ إذ بالرغم من أنّ الإحصائيّات الرسميّة للطلاق تُظهر أنّ نسبة تقدّم الأزواج بطلبات الطلاق قد انخفضت كثيراً منذ زمن إقرار قانون المادّة الأولى من قانون إصلاح مقرّرات الطلاق عام ١٣٧١، إلاّ أنّه لا يمكن البناء على هذا الإحصاء للحكم على هذه المقرّرات القانونيّة والنظرة العرفيّة بأنّها كانت موفّقة في السيطرة على ظاهرة الطلاق المشؤومة؛ لأنّ الأسرة كيان لا تقوم له قائمة ولا يُكتب له البقاء إلاّ على أساس موازين العشق والتفاهم والتعاون المتبادل بين الزوجين، ولا يمكن لأيّ ضغطٍ، كائناً ما كان، حقوقيّاً أو فيزيائيّاً، أن يقف مانعاً من تفكّك الأسرة وانفراط عقدها. ومن هنا فلو أنّ الزوج ـ لسببٍ أو لآخر ـ لم يكن راغباً في المضيّ بحياته المشتركة مع زوجته تحت سقف واحد فإنّه ـ وبدلاً من اللّجوء إلى المحكمة لتقديم طلبٍ بالطلاق ـ قد يُقدم على التشديد والتضييق على زوجته بشتّى

---

(١) الدكتور حسين صفائي، وأسد الله إمامي، مختصر حقوق خانواده: ١٦٦.

الوسائل والسبل، واختلاق المبرّرات والأعذار الواهية، ليُرغمها في نهاية الأمر على أن تكون هي السبّاقة والمبادرة إلى طلب الطلاق، على أساس قواعد العسر والحرج، أو على أساس ما لديها من الوكالة في الطلاق التي كانت قد أخذتها شرطاً في أصل العقد ومتنه، الأمر الذي يعني أنّ امتناع الزوج عن التقدّم إلى المحكمة بطلب الطلاق لا دلالة له أصلاً على أنّ هذه النظريّة لاقت نجاحاً وتوفيقاً، بل لو تسنّى لنا أن نقوم بإجراء دراسات ميدانيّة لعرفنا حينئذٍ أنّ أكثر الحالات التي كانت الزوجة هي المبادرة إلى طلب الطلاق فيها هي حالات تنشأ عن سلوك سيىء يمارسه الزوج، الذي كان يمتنع عن التقدّم بطلب الطلاق لأجل الضمانات الإجرائيّة التي كان قد تمّ وضعها مسبقاً تحسّباً من وقوع الطلاق، وأيضاً لأجل المهر المرتفع الذي تمّ الاتّفاق عليه عند إجراء العقد.

ومن هنا نخلص إلى النتيجة التالية: إنه لا يصح حمل كثرة طلبات الطلاق المقدَّمة من جانب الزوجات في السنوات الأخيرة على ثبوت تأثير المهور المرتفعة في الحؤول دون وقوع الطلاق وفي الحرص على استقرار الأسر وثباتها، كما لا يصحّ حمل كثرة طلبات الطلاق من طرف الزوجة على أنّ المرأة أساءت وتسيء الاستفادة من الحماية القانونيّة المعطاة لها.

وبالالتفات إلى ما ذكرناه يتّضح أنّ هذه النظريّة لا تقوم على أساسٍ علميّ صحيح، ولا تتطابق ومقتضيات قواعد الحقوق في الإسلام، وما قدّمته هذه القواعد للزوجة من الدعم والحماية؛ إذ ليس الزوج قادراً في صورة نشوب خلافٍ بينه وبين زوجته أن يهينها وينتقص من عزّتها وكرامتها فحسب، بل إنّه قادر ـ أيضاً ـ على تعريضها لمختلف أنواع الضغوطات، التي ترغمها في نهاية المطاف على المبادرة إلى طلب الطلاق، رغم الكراهة الشديدة التي يتّصف بها الطلاق، طبقاً لمبادئ حقوق الإسلام[1]. ومن هنا كان أمر الطلاق بيد الرجل، حتى إذا لم يكن الزوج راغباً بمتابعة حياتهما المشتركة طلّقها بمنتهى الاحترام والإحسان والتكريم، كما ورد في قوله تعالى في الآية ٢٣١ من سورة البقرة:

---

(١) راجع: الشيخ الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة ٧: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النَّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لَّتَعْتَدُواْ﴾، أو قوله عزّ وجلّ في الآية ٤٩ من سورة الأحزاب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾.

ففي الوقت الذي تـنصّ مبادئ حقوق الإسلام على ضرورة أن يتراوح حال الزوجة بين إمساكها بمعروف أو تسريحها بإحسان فإنّ ما نشاهده في أغلب الحالات المتداولة في عرف المجتمع أنّ غلاء المهر وارتفاع قيمته يؤدّي في أكثر الأحيان إلى التضييق والتشديد عليها، لترى نفسها أخيراً مضطرّةً إلى التقدّم بطلب الطلاق، وهذه الظاهرة، أعني التضييق والتشديد عليها لهذا السبب، تتـنافى مع أبسط قواعد الحقوق في الإسلام، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهاً وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾. (النساء: ١٩). وهذه الآية الشريفة صريحة في نهي الزوج عن ممارسة الضغوطات على زوجته والتضييق عليها؛ لإرغامها على التـنازل عن مهرها وحقوقها الماليّة، مع أنّه بناءً على النظريّة المذكورة، التي ترى أنّ المهر لا يعدو أن يكون ضمانةً للنكاح، فالزوج ـ عمليّاً ـ يقدم على ممارسة مختلف أنواع الضغوطات على الزوجة لمجرّد عجزه عن تسديد المهر المرتفع المتّفق عليه. وعلى هذا الأساس فهذه النظريّة، وإن كانت تقوم ـ ظاهريّاً ـ على ادّعاء حماية الزوجة وضمان الاستقرار لها في عقد الزواج، إلاّ أنها في صورة بروز الخلاف بين الزوجين، عاجزة ـ عمليّاً وواقعيّاً ـ عن تقديم الحماية للزوجة، بل تجعلها عُرضة لمختلف أنواع الضغط والتهديد، لتلتجئ مرغمةً إلى التقدّم بطلب الطلاق بعد التـنازل عن حقوقها.

ج. المهر هديّة شرعيّة

طبقاً لهذه النظريّة فإن المهر ليس عوضاً للزوجة عن البضع والاستمتاع، كما أنّه ليس

ضمانة لبقاء النكاح وديمومته، وإنّما هو هديّة يجب على الزوج بحكم من الله تعالى أن يملّكه للزوجة ضمن النكاح؛ لأنّ الهديّة تستجلب الحبّ والمودّة، فمن اللائق والمناسب بحال الرجل الذي يتقدّم لخطبة امرأةٍ ما أن يُظهر رغبته ومودّته وحبّه لها بإهدائها وتقديم هديّةٍ لها. وهذه النظريّة مطابقة لظاهر آيات الكتاب العزيز، كما في قوله تعالى: ﴿**وَآتُواْ النَّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً**﴾ (النساء: ٤)، فإنّ ظاهر هذه الآية الشريفة أنّ المهر هديّة من الشارع إلى الزوجة، وقد فرض أداءها على الزوج؛ إذ النحلة هي العطيّة والهديّة تُدفع عن طيب نفس[١].

إذن، المهر ـ وفقاً لنظريّة الحقوق في الإسلام ـ هديّة، ولا يصحّ اعتبار المهر ثمناً يُدفع بإزاء الزوجة، ولا عوضاً للبضع[٢][٣]. كما لا يصحّ تصوير المهر وكأنّه مجرّد وسيلة لضمان النكاح واستمراره وبقائه، أو لمجرّد حماية الزوجة في صورة وقوع الطلاق. ولذلك نجد في الفقه الإسلاميّ تكليفاً للزوج بلزوم دفع المهر، والتأكيد على عدم صحّة النكاح من دون المهر، كما نجد توصيةً للمرأة بالقناعة بالحدّ الأقلّ من المهر، وأن لا تطالب بالمهر المرتفع، مع التصريح بكراهية أن يتجاوز مهرها مهر السنّة، الذي حُدِّد بما يعادل ٥٠٠ درهم[٤]؛ لأنّ طبيعة الهدايا والعطايا تقتضي أن يقوم معطي الهديّة بإعداد وتقديم هديّةٍ تتناسب مع شأن المُهدى إليه، الذي من الأفضل له ـ بدوره ـ أن لا يتمنّع عن قبول الهديّة كائناً ما كانت، وليس من اللائق بشأن مستلم الهديّة ومكانته واحترامه أن يساوم في الهدية، أو يحدّد لها شروطاً وقيوداً خاصّة.

---

(١) العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٢٦٩؛ الشيخ الطوسي، البيان في تفسير القرآن ٤: ١٠٩.

(٢) السيّد مصطفى محقّق داماد، حقوق خانواده: ٢٢٧ ـ ٢٢٩؛ بدران أبو العينين، الفقه المقارن للأحوال الشخصية: ١٨٢.

(٣) محمّد حسين آل كاشف الغطاء، تحرير المجلة ٥: ٥٦.

(٤) العلاّمه الحلّيّ، قواعد الأحكام ٣: ٧٥؛ الشيخ محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣١: ١٧ و٤٧؛ محمّد حسين آل كاشف الغطاء، تحرير المجلة ٥: ٥٦.

والنتيجة أنّ النظريّة التي تبدو أكثر انسجاماً مع الآيات والروايات التي تحدّثت عن المهر هي النظريّة القائلة بأن المهر هديّة وعطيّة إلهيّة، يتوجّب على الزوج أن يُقدّمها للزوجة ضمن عقد الزواج.

٢. حكم المهر

عرفنا أنّ المهر عبارة عن هديّة تنتقل بالتوافق والتراضي من الزوج إلى زوجته، إلاّ أنّ الذي ينبغي الالتفات إليه هنا هو أنّ حكم المهر مغاير لحكم المال الموهوب، حيث يكون الواهب مخيَّراً بين تقديم الهبة وعدم تقديمها، فالمهر، وإن كان هديّةً، إلاّ أنّ الزوج ملزم بحكم الشارع والقانون بدفعها وتقديمها إلى الزوجة. ومن هنا ورد التأكيد على لزوم دفع المهر في آيات متعدّدة من القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقاً غَلِيظاً**﴾ (النساء: ٢٠ ـ ٢١).

والنقطة المهمّة الملفتة للنظر هنا هي أنّ الأصل في العطيّة والهبة يقتضي أنّ للواهب الحقّ في الرجوع عنها، إلاّ أنّ هاتين الآيتين الشريفتين تضمّنتا خطاباً صريحاً من قبل الله تبارك وتعالى للرجال من الأزواج ينهاهم فيه عن استرجاع شيءٍ ممّا كانوا دفعوه لزوجاتهم فيما لو أرادوا طلاقهنّ، مهما كان مقداره كبيراً، معلّلاً: كيف تأخذونه منهنّ، وقد حصل الاستمتاع بينكما، وكنّ قد أخذنَ منكم ميثاقاً غليظاً؟!

والملاحظ في هاتين الآيتين أنّ حماية الزوجة يتمّ استناداً إلى جنبتين اثنتين:

الأولى: الجنبة التكليفيّة، التي مفادها أنّ أخذ المهر من الزوجة من دون إحراز رضاها التامّ وطيب نفسها يُعدّ بهتاناً وإثماً مبيناً، وكيف تعصون الله تبارك وتعالى وتأتون البهتان في محضره؟

والثانية: توجيه سؤال إلى الرجل يخاطب ضميره وشخصيّته، ومفاده: كيف ترضون بأن تأخذوا مهور النساء مع ما أخذنَه عليكم من العهود الموثّقة والمواثيق الغليظة؟!

ونحن نعلم بأنّ الإخلال وعدم الوفاء بالعهود يصنّفان في نظر المجتمع والعرف في دائرة الصفات الإنسانيّة الأسوأ على الإطلاق.

لقد أراد القرآن أن يهزّ ضمير الزوج ويوقظه، عبر تذكيره بأنّ أخذ ما دفعه إلى المرأة لا يعدّ لائقاً بشأنه حتى لو كان ما يجمعه بها هو القول واللّفظ فقط، فكيف إذا كان الارتباط بينهما ناشئاً عن عهود ومواثيق غليظة ومحكمة؟!

كما يستفاد من الروايات أيضاً أنّ المهر؛ بلحاظ حكمه والحماية القانونيّة التي يجب أن تُعطى له، يتمتّع بدرجةٍ عالية من الحماية، تفوق كثيراً الحماية التي أُعطيت لسائر الأموال. ومن هنا فقد أولته الروايات الواردة أهمّيّةً كبيرة، فمن ذلك مثلاً: ما ورد عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، لمّا حضرته الوفاة في سجن هارون، على إثر السمّ الذي قدّمه له السنديّ بن شاهك، الذي كان الرشيد قد وكّله بحبس الإمام عليه السلام، بعد أن قال للإمام عليه السلام: دعني أكفّنك، فقال له عليه السلام: «إنّا أهل بيت حجّ صرورتنا ومهور نسائنا وأكفاننا من طهور أموالنا»[1].

ونلاحظ في هذا الحديث:

أوّلاً: أنّ الإمام عليه السلام جعل المهر عِدلاً للمال الذي يتمّ إنفاقه في حجّ الصرورة، وهو أوّل حجٍّ يؤدّيه الحاجّ، فيسقط به التكليف بوجوب الحجّ عن عهدة المكلّف، وكذا جعله عِدلاً للمال الذي يُشترى به الكفن؛ ومعلوم أنّ هذين على غايةٍ من الأهمّيّة، فجَعلُ المهر عِدلاً وشريكاً لهما يدلّ على أهمّيّته هو أيضاً، وعلى أنّه ـ من ناحية الحكم ـ أشدّ وأهمّ بكثير من حكم سائر الأموال، وأنّ النتائج التي تترتّب على تضييع مهر المرأة أكثر سوءاً وسلبيّةً من تضييع سائر الحقوق الماليّة.

وثانياً: نسب الإمام عليه السلام هذا العمل إلى أهل البيت، ممّا أضفى عليه الصبغة العامّة، وجعل منه عملاً تدعو إليه السنّة، فالإمام عليه السلام لم ينسب هذا العمل إلى نفسه؛ إذ لم يقل ـ مثلاً ـ: أنا رجل يؤدّي مهر زوجته من طهور ماله، بل قال: إنّا أهل بيت مهور نسائنا

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول ٤٣٦.

من مالنا الطاهر الحلال.

وفي حديثٍ آخر عن إمامنا الصادق عليه السلام: «من تزوّج امرأةً ولم ينوِ أن يوفّيها صداقها فهو عند الله زانٍ»[1]. ولا شكّ في أنّ لسان هذا الحديث يكشف عن أهمّيّةٍ قصوى لحكم المهر، حيث دلّ على أنّ قصد عدم وفاء المهر يوجب أن يُعدّ الرجل عند الله تبارك وتعالى في زمرة الزناة.

وهكذا يتّضح أنّ المهر بالرغم من كونه ـ بلحاظ ماهيّته ـ هديّةً يقدّمها الزوج إلى زوجته بأمر من الله تعالى، إلاّ أنّه ـ بلحاظ حكمه ـ يتمتّع بقدرٍ كبير جدّاً من الحماية الحقوقيّة والقانونيّة، وقد عُبِّر عنه في القرآن الكريم بـ «الميثاق الغليظ»، وهو عنوان لم يُستخدم مثله في التعبير عن أيّ حقٍّ ماليٍّ آخر. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنّ حرمة أموال الناس ـ بحسب النظام الحقوقيّ في الإسلام ـ بمنزلة دمائهم، وقد تم تمييز المهر عن سائر الأموال، عبر إعطائه مزيداً من التأكيد والأهمّيّة، وعبر إقرار ضمانات إجرائيّة أشدّ؛ للحؤول دون تضييعه.

٣. مقدار المهر

من أبرز المشاكل التي يواجهها الزوجان والمجتمع على الصعيد الحقوقيّ مشكلة تعيين مقدار المهر، وبتعبير آخر: مشكلة غلاء المهر وارتفاع قيمته؛ ذلك لأنّ غالبيّة المهور الرائجة حاليّاً في أوساط العرف مبتلاة بمشكلة الغلاء إلى درجةٍ كبيرة، بحيث يحتاج الرجل ـ عادةً ـ إلى السعي الحثيث، بل إلى بذل عمره كاملاً، لتحصيل القدرة على الوفاء لزوجته بالمهر المسمّى والمتّفق عليه بينهما؛ ممّا يحتّم علينا أن نرى هل جعلت حقوق الإسلام للمهر حدوداً ما من ناحية المقدار، بحيث لا يجوز التعدّي عن هذه الحدود المعيّنة من قبل الشارع أو أنّ أيّ مقدار يتّفق عليه الطرفان يكون نافذاً، ويُعدّ صحيحاً من الناحية الحقوقيّة؟ وفي حالة عدم الإلزام بمقدارٍ معيّن للمهر في حقوق الإسلام فهل تكون المهور المرتفعة الرائجة لدى العرف نافذةً، ويكون الزوج ـ طبقاً

---

(١) الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة ٧: ٢٢.

لمبادئ حقوق الإسلام ـ مديوناً للزوجة به، ويجب عليه أن يدفعه إليها أو لا؟

وفي مقام الجواب لا بدّ من التفصيل بين صورتين:

أ. تعيين مقدار المهر من قبل الزوجة

المهر ـ كما أسلفنا ـ هديّةٌ يُلزم الزوج بدفعها إلى الزوجة. وهذا الطابع الإهدائيّ الذي يتّصف به المهر يُتيح للمرأة أن تكون هي المولَجة بتعيين مقداره. ففي المورد التي يتمّ فيه تفويض أمر تعيين المهر إلى الزوجة يكون هناك حدّ أقصى لا يُسمح للمرأة بتجاوزه، ولا يكون لها حقٌّ في تسمية مقدارٍ يزيد عليه، وهو مقدار مهر السنّة، الذي هو خمسمائة درهم فقط، فليس لها أن تزيد على الخمسمائة شيئاً.

وهذه النظريّة إجماعيّة، ومحلّ اتّفاق بين جميع فقهاء الإماميّة؛ إذ لم يظهر لأحدٍ منهم خلاف في صحّتها[1].

والمقصود من تعيين المهر من قبل الزوجة أن تقوم هي بتعيينه على سبيل الحكم الجازم والاختيار الكامل والنهائيّ، لا مجرّد أن تقدّم للزوج اقتراحاً بمقدارٍ معيَّن، فلو أُعطي للزوجة كامل الاختيار أو السلطة المطلقة في تعيين المهر، بحيث كان تعيينها لأيّ مقدارٍ يحتّم القبول والأخذ به من دون نقاش، بل بشكلٍ حاسمٍ وقطعيّ، ففي هذه الحالة يأتي الحكم الذي ذكرناه، وهو أنّه لا يصحّ للزوجة أن تعيّن مقداراً يزيد على مهر السنّة؛ وأمّا لو اقتصر دورها على إظهار رأيها وتقديم مقترحاتها، على أن يكون للزوج أخذ القرار بالموافقة عليه أو عدمها، ففي هذه الحالة يمكن للمرأة أن تقترح ما تشاء من المهر، وفي صورة حصول الرضا والقبول من جانب الزوج يُحتَسَب هذا المقدار المتّفق عليه مهراً لها، وليس المهر في هذه الصورة بتعيينٍ وتسميةٍ من الزوجة، بل هو باقتراحٍ منها، ولا يُعَدّ ما اقترحته مهراً لها إلاّ بعد قبول الزوج ورضاه به.

وبالرغم من أنّ تعيين المهر باختيار من الزوجة قد حُدِّد في الفقه الشيعيّ بمهر السنّة

(١) العلاّمه الحلّيّ، قواعد الأحكام ٣: ٨٢؛ السيّد علي الطباطبائي، رياض المسائل١٠: ٤٢٧؛ الشهيد الثاني، شرح اللمعة ٢: ١١٧.

إلاّ أنّ القانون المدنيّ في إيران جعل تعيينه باختيارها محدَّداً بمهر المثل. ومن نافلة القول: إنّ بين مهر السنّة، الذي له مقدار مضبوط ومعلوم، وبين مهر المثل تفاوتاً واضحاً، فإنّ مهر المثل عبارة عن المقدار الذي جُعِل مقداراً للمهر في زواج مثيلاتها ومن هنّ في نفس مستواها من النساء. وهذا يعني أنّ القانون المدنيّ في ما يرتبط بحدود اختيار الزوجة وتسميتها لمقدار المهر يختلف عمّا هو ثابتٌ في أحكام الفقه الشيعيّ.

وقد تعجّب بعضهم من هذا التفاوت والاختلاف، متسائلاً عن السبب في عدم اتّباع القانون المدنيّ لهذا الحكم الفقهيّ؟[1]. وعلى أيّة حال فالتعارض بين القانون المدنيّ وحقوق الإسلام في هذا المجال مشهود ومعلوم، والسؤال الذي يُطرح هنا: إنّه لو تُرِك أمر تعيين مقدار المهر إلى الزوجة فأيّ من هذين التحديدين هو الذي يجب الالتزام به؟

وقد يُقال في هذا الصدد: إنّ حكم القانون مقدّمٌ على الحكم الفقهيّ؛ إذ بناءً على ما ورد في المادّة ١٦٧ من القانون الأساسيّ للبلاد فإن الإرجاع إلى الفقه إنّما يكون جائزاً في زمانٍ يكون القانون فيه ساكتاً عن بيان الحكم، ولمّا كان للقانون نصٌّ صريحٌ في بيان حكم المسألة فليس من الممكن العدول عنه، والرجوع إلى أحكام الفقه.

ولكنّ هذا الاستدلال، وإن كان صحيحاً كبرويّاً، ومن حيث المفهوم الكلّيّ، إلاّ أنّه لا ينطبق على موضوع بحثنا هنا؛ لأنّ النكاح هو ـ باتّفاق جميع الباحثين والمفكّرين ـ أحد مواضيع الأحوال الشخصيّة[2]، وهي ـ أعني الأحوال الشخصيّة ـ تكون محكومةً للمقرّرات المذهبيّة والدينيّة؛ وذلك استناداً إلى المادّتين ١٢ و١٣ من القانون الأساسيّ للبلاد. أضِفْ إلى ذلك أنّ المادّة ٤ من القانون الأساسيّ تنصّ على أنّ جميع المقرّرات القانونيّة يجب أن تكون مطابقةً تماماً للموازين الشرعيّة، وحيث كانت المادّة المذكورة أعلاه مغايرةً لما تقتضيه الموازين الشرعيّة ـ كما أشرنا ـ فمن المسلَّم حينئذٍ أن لا يكون الاستناد إليها في موضوع النكاح أمراً جائزاً. وعليه إذا تُرِك للزوجة أمر تعيين المهر

---

(١) المحقّق الداماد، حقوق خانواده: ٢٥٣.

(٢) الدكتور علي رضا باريكلو، أشخاص وحمايت حقوقي آنان: ٢٩؛ الدكتور سيّد حسين صفايي والدكتور سيد مرتضى قاسم زاده، حقوق مدني أشخاص ومحجورين: ١١.

فليس من حقّها أن تعيّن مقداراً يتجاوز مهر السنّة.

ب. تعيين المهر بالتراضي

لو جرى تعيين المهر بالتراضي بين الزوجين، أو من قبل أسرتيهما، فهل أقرّت مبادئ الحقوق في الإسلام حدّاً معيّناً للمهر الذي يُصار إلى تسميته، أو أنّ أيّ مقدارٍ يحصل عليه التوافق والتراضي من الطرفين يكون صحيحاً، ويكون هو المقدار الذي يتعيّن على الزوج أن يقدّمه لزوجته؟

رأى بعضهم أنّه لا يجوز أن يُتجاوز بالمهر عن مقدار مهر السنّة؛ لدلالة الرواية والإجماع على ذلك، وقد عُدّ ذلك ممّا انفردت به الإماميّة[1]. كما نُسبت هذه النظريّة أيضاً إلى الشيخ الصدوق والإسكافيّ[2]. غير أنّها لم تلقَ قبولاً لدى المفكّرين الباحثين في حقوق الإسلام؛ إذ في ما يتعلّق بالإجماع المدّعى رأى بعضهم أنّه لا يُعلم لهذا الحكم المذكور موافق، فضلاً عن أن يكون ممّا يُدّعى فيه الإجماع[3]. بالإضافة إلى ما دلّت عليه الآية ٢٠ من سورة النساء، المعروفة باسم «آية القنطار»، من أنّ المهر يكون نافذاً، ويجب أداؤه ودفعه، ولو بلغ مقدار مسك ثورٍ ذهباً أو فضّةً.

ومن هذا المنطلق فقد قام هؤلاء بحمل الأحاديث الواردة في هذه المسألة على الاستحباب، ذاهبين إلى أنّه لا حدّ للمهر في جانب القلّة إلاّ بما يجعله شيئاً ذا ماليّة. أو بعبارة أُخرى: يجب في المهر ـ من ناحية القلة ـ أن يكون مالاً قابلاً للتقويم، وغير فاقد للقيمة في السوق. وأمّا من ناحية الكثرة فلا حدّ له ولا سقف، ولكنّه كلّما قلّ كان أفضل. وعلى أثر ذلك فقد حكموا باستحباب التقليل فيه، وكراهة التجاوز به عن مهر السنّة[4].

(١) السيّد المرتضى، الانتصار: ٢٩٢.

(٢) راجع: محمّد حسن النجفيّ، جواهر الكلام ٣١: ١٥.

(٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ١٦٨.

(٤) الشيخ يوسف الصانعي، استفتاءات قضائي: ٤٧٣.

وفي المقابل ذهب بعضهم إلى القول بعدم استحباب التقليل في المهر؛ بدعوى «أنّ المهر لمّا كان واجباً في الذمّة فلا يكون منافياً للزواج، وحيث لم يثبت لدينا استحباب التقليل فيه فيتفاوت الحكم فيه بتفاوت ظروف الزمان والمكان، وأحوال كلٍّ من المجتمع والفرد»[1].

وهذه النظريّة، وإن كانت ـ في ظاهرها ـ تبدو ناظرةً إلى الأحوال الفعليّة للمجتمع، وتبدّلات الزمان والمكان، إلاّ أنّها تتنافى مع الأدلّة الكثيرة التي اعتبرت المهر المرتفع أمراً مكروهاً ومبغوضاً من قبل المولى[2].

مضافاً إلى أنّنا لو أخذنا عنصري الزمان والمكان بعين الاعتبار فسنجد أنّ المهر المرتفع ليس عاجزاً عن تقديم العون والمساعدة في سبيل بقاء الأسرة فحسب، بل هو أيضاً موجب للفرقة والانفصال وتفكّك الأسرة وانحلالها؛ فالوضع الراهن للأسر والعائلات، وإن لم يكن بالمستوى المطلوب حاليّاً، إلاّ أنّ غلاء المهور يأتي ليزيد الأوضاع سوءاً وتدهوراً، فمع غلاء المهور يصبح المهر بذاته محطّ أنظار النساء ومحلّ اعتمادهنّ قبل حصول العقد، وبدلاً من أن تكون شخصيّة الرجل المتقدّم لخطبتها وإنسانيّته وأخلاقه هي المعيار والميزان يصير المهر المرتفع هو المعيار بنظر المرأة، ومن شأن هذا الأمر أن يحوّل النكاح إلى مبدأ نفعيّ واستغلاليّ، يُخرجه عمّا هو المقصود منه في نظام الحقوق في الإسلام. ومن ناحيةٍ أُخرى فالمهر المرتفع يؤدّي بعد حصول العقد إلى التفكّك الأسريّ؛ لأنّ الأسرة التي لم تعتمد في أصل نشأتها على التفاهم والأخلاق والمحبّة المتبادلة، بل تشكّلت على أساس مقدار المهر وارتفاع قيمته، تتعرّض لضربةٍ قاسية تهدّد وجودها بمجرّد ظهور بذرة الخلاف الأولى، إذ بدلاً من أن يعمل كلّ من الزوجين على تحمّل الآخر، والسعي للوصول إلى حلٍّ للمشكلة الحاصلة بينهما، تُقدم

---

(١) العلاّمة الحلّيّ، قواعد الأحكام ٣: ٧٥؛ الشيخ محمّد حسن النجفيّ، جواهر الكلام ٣١: ١٧؛ محمّد حسين آل كاشف الغطاء، تحرير المجلة ٥: ٦٥؛ ابن قدامه، المغني١٠: ١٠١؛ ابن جزي، القوانين الفقهية: ١٦٥.

(٢) راجع: الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة ٧: ٩ فما بعد.

الزوجة على المطالبة بمهرها، وفي الطرف المقابل يمكن أن يُقدم الزوج العاجز عن سداد المهر على القيام بأمورٍ تتـنافى مع الأهداف المرجوّة من تشكيل الأسرة.

وعلى هذا الأساس لا يصحّ أن يكون تشكيل الأسرة بنحوٍ يجعل منها ساحةً للصراع والتـناحر، وإبراز كلٍّ من الزوجين لمدى قدرته، كالقضيّة التي سبق أن أشرنا إليها، حيث رأينا الزوجة تحاول إبراز سلطتها على الزوج، فتطالب بمهرها المرتفع بعد مضيّ أسبوعٍ فقط على انعقاد الزواج، ممّا جعل الزوج يفرّ ويتوارى عن الأنظار.

ومن هنا نخلص إلى أنّ المهر المرتفع لا يمكن أن يكون هو الحلّ المناسب للنجاة من الوضع الراهن. كما أنّه لا يصلح ليكون ضمانةً نافعةً لحماية المرأة وتأمين حقوقها؛ لأنّه قبل انعقاد الزواج يمنع من انعقاده، وبعد انعقاده يمنع من بقائه ودوامه. فاللازم التفتيش عن وسائل وآليّاتٍ أُخرى أكثر نفعاً وجدوى.

إذاً بالنسبة إلى الأدلّة الأوّليّة لا دليل على لزوم تحديد المهر، بل الدليل قائم على استحباب التقليل، وكراهة الزيادة فيه، ومعه لا بدّ أن نرى مدى صحّة العقود الرائجة في مجتمعاتـنا، فنقول:

أمّا في الموارد التي يكون المهر فيها عيناً خارجيّة معيّنة، وكانت هذه العين في يد الرجل، أو كان الرجل قد وضعها بتصرّف الزوجة وتحت اختيارها، فلا إشكال في أنّ المهر محكومٌ بالصحّة.

وأمّا في الموارد التي يكون المهر فيها مالاً في الذمّة فهل يكون المهر مع وجود مقداره صحيحاً أو لا؟

يرى بعضهم أنّ المهر في هذه الصورة محكومٌ بالبطلان؛ لعدم قدرة الزوج على التسليم[1].

ولكن فيه: ليس الشرط في صحّة المهر القدرة على تسليمه في زمان وقوع العقد، وإنّما هو القدرة على التسليم في زمان الدفع والأداء، وعليه فالقدرة على التسليم ليست

---

(١) الدكتور مهدي شهيدي، سقوط تعهدات: ٥١.

شرطاً في صحّة المهر حتى يُحكم ببطلانه بسبب فقدانها. مضافاً إلى أنّ استطاعة الزوج لو جُعلت شرطاً لارتفع إشكال عدم القدرة على التسليم، ويلزم الحكم بصحّة المهر ونفاذه، حتى لو فُرِض أنّ القدرة على دفع المهر لم تتوفّر له أبداً، بل إنّ بعضهم اعتبر الاستطاعة في المهر شرطاً نافذاً[1].

ورأى آخرون أنّ الحدّ الذي يبلغ إليه المهر يجب أن يكون حدّاً معقولاً[2]؛ فإن كان المراد من معقوليّة المهر، معقوليّة مطلق مقدار المهر من دون اعتناء بالقدرة الماليّة للزوج، فيشكل الاعتماد على هذه النظريّة أيضاً؛ لأنّ عقد النكاح يستبطن الحبّ والمودّة، وله جنبة شخصيّة، فلا يصحّ توصيف المهر ودراسته بعيداً عن سياق العلاقة بين الطرفين؛ لأنّ المهر إن كان هديّة يقدّمها الزوج إلى زوجته فتحديد مقداره وتعيينه يكون مرتبطاً بالمحبّة التي يحملها المُهدي إلى المُهدى له، وهو مرتبط أيضاً برضا المعشوق بأن يشارك حياته مع عاشقه. ومن هنا نرى أنّ إضفاء نوعٍ من العقلائيّة المطلقة على مقدار المهر ـ كما تقتضيه هذه النظريّة ـ يتنافى مع فلسفة وجود المهر؛ إذ من الممكن في العلقة الزوجيّة أن يكون العاشق على استعداد لتقديم روحه ونفسه للمعشوق، وأن يستسهل لأجله خوض الصعاب والأهوال. وعلى هذا الأساس فقياس مقدار المهر على مقدار العوض في المعاملات الماليّة قياس مع الفارق؛ لأنّ من المسلَّم في المعاملات الماليّة، التي هي مبتنية على طلب المنفعة، أنّ انعقادها لا بدّ وأن يكون محكوماً للأصول العقلائيّة، وأمّا النكاح فهو مبنيٌّ على الشوق والمحبّة والوصل بين الزوج والزوجة، فيكون المعيار والأصل الحاكم فيه هو هذه العلاقة بين الطرفين ومدى عمقها واستحكامها، وهي تفي بدورٍ جوهريٍّ فيه.

ولذلك من غير المناسب أن يتمّ التعاطي مع المهر من زاوية عقلائيّة محضة، ومن دون التفات إلى مدى العلاقة التي تجمع الزوج بزوجته، ومدى قدرته الماليّة؛ إذ مهما بلغ مقدار المهر فليس هناك ما يدلّ على المنع منه من وجهة نظر الشرع، ولكن هل يحكم

(١) الميرزا جواد التبريزيّ، الاستفتاءات الجديدة: ٣٦٦.

(٢) الشيخ محمّد تقي بهجت، گنجينه آراي فقهي ـ قضائي، رقم ٦٠٤٩.

بصحة المهر العرفيّ الذي يكون معظمه في ذمّة الزوج مطلقاً، مهما بلغ مقداره، ومهما كانت الطريقة المتّبعة في إلقائه على الذمّة، أو أنّ هناك شروطاً تجب مراعاتها لكي يكون ما في الذمّة مقبولاً ومعتبراً؟

الذمّة في المنظور العقلائيّ عبارة عن الوعاء الاعتباريّ الذي تستقرّ فيه جميع تعهّدات الإنسان وديونه، وقد أُقرّ هذا الوعاء الاعتباريّ في نظام حقوق الإسلام أيضاً، الذي اشترط لاعتبار ما في الذمّة شروطاً، ومنها: أن يكون مشخَّصاً ومعلوماً ومعيَّناً، فلو كان مجهولاً أو مردَّداً أو مطلقاً لم يصحّ، بل يكون فاقداً للماليّة أو المنفعة العقلائيّة.

ومن جانب آخر، هل لسعة الذمّة ودائرتها حدود تُقيَّد بها، أو أنّها تكون مطلقةً، ويمكن لذمّة الشخص أن تكون مشغولة إلى ما لا نهاية له؟ في ما يتعلّق بصحّة اعتبار ما في الذمّة من منظور العقلاء يرى بعضهم أنّ من اللاّزم على كلّ من الطرفين، أعني: المتعهّد والمتعهّد له، أن يكون له قصد جدّيّ تجاه ما في الذمّة، بحيث يعتبره دَيناً مُلزماً له[1].

ومن جملة المشاكل التي تترتّب على المهور الخياليّة أو المرتفعة أنّ أيّاً من الطرفين لا ينعقد له قصد جدّيّ إلى دفعه في الفترة التي يصار فيها إلى الاتّفاق على تسمية المهر واعتباره، كما تكشف عن ذلك العبارة اللّطيفة المتداولة «من أعطى؟! ومن أخذ؟! وإنّما هو أمر الله تعالى وسنّة نبيّه ﷺ»، فإنّها تدلّ بوضوح على أنّ الزوج في هذه الأثناء ليس له قصد جدّيّ إلى دفع المهر، ولولا ذلك لما رضي أبداً بتسمية مهرٍ يفوق طاقته على امتداد عمره كلّه. ويؤيّد ذلك أنّنا نرى الزوج يهتمّ ويناقش، وبكلّ جدّيّة، حول رسوم الزواج وتكاليفه المستحقّة، ويسعى إلى تخفيفها والتقليل منها، مع أنّ هذا التكاليف قد تكون أقلّ بكثير من المقدار المسمّى للمهر الذي قبل به ووافق عليه. ومن هذا المنطلق ذهب بعضهم إلى الحكم ببطلان الاتّفاق على مهر كهذا؛ استناداً إلى عدم جدّيّة القصد

---

(١) المولى أحمد النراقي، ١٤١٧، ص٥١١.

أثناء انعقاده[١].

وأما الزوجة فإنها لا تتعاطى مع المهر بوصفه مطلباً قابلاً للوصول والتحصيل، وإنّما تـنظر إليه على اعتبار أنّه وسيلة تحمي نفسها بها في قبال الزوج، ولهذا نرى أنّه ما دام الهدوء والاستقرار يلقيان بظلالهما على حياة الزوجين فلا يُسمع لصوت المطالبة بالمهر صدىً أصلاً، ثمّ بمجرّد بروز الإشكال والخلاف في حياتهما تسارع المرأة إلى المطالبة بمهرها؛ بدافع حماية نفسها، الأمر الذي يجعل المرأة هي الحلقة الأقوى في المنظومة الحقوقيّة الإسلاميّة، ولا سيّما مع إصرارها على إجراء المهر وأدائه، وعجز الزوج في المقابل عن دفعه.

والنتيجة أنّ أُولى مشاكل المهر العرفيّ تكمن في عدم تحقّق القصد الجدّيّ من الطرفين إلى المهر بعنوانه الدينيّ، الذي هو عبارة عن لزوم دفع الزوج المهر المسمّى للمرأة إليها بحكم حقوق الإسلام، وأنّ للزوجة الحقّ في المطالبة به في أيّ وقتٍ تشاء، وإلاّ فليس ثمّة ما يدلّ ـ من الناحية الشرعيّة ـ على المنع من أي مقدار للمهر.

وأمّا المشكلة الثانية التي تواجه المهر العرفيّ فهي مدى سعة الذمّة وظرفيّتها، بحيث لا تكون القدرة الماليّة للشخص مأخوذة بعين الاعتبار في أثناء الاتّفاق على المهر، بل يجري الاتّفاق على مقدارٍ لا يتمكّن الشخص طيلة عمره من كسبه وتحصيله بالطرق العاديّة والمألوفة، فهل يمكن اعتبار دائرة الذمّة لدى جميع الأشخاص مطلقةً ولا حدّ لها أو أنّ لكلّ شخصٍ من الذمّة ما يتـناسب مع حجم ومعيار قدرته الماليّة في حاضره ومستقبله، وأمّا ما زاد على ذلك فهو بنظر العقلاء ساقط عن الاعتبار؟

ذهب أكثر الباحثين إلى أنّه لا حدّ لسعة الذمّة ودائرتها، بل يمكن لكلّ شخص أن يشغل ذمّته للآخرين بقدر ما يشاء[٢].

ولكنّ الاعتماد على هذه النظريّة مشكل؛ فإنّ الذمّة وإن كانت وعاءً اعتباريّاً يشابه

---

(١) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، الملحق.

(٢) الشيخ يوسف الصانعي، استفتاءات قضائي ٤٧٣؛ الشيخ حسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر: ١٦١.

الحساب البنكيّ الذي يتّسع لكلّ ما يُوضع فيه من العملة، إلاّ أنّ دائرة الذمّة بالنسبة إلى كلّ شخصٍ يجب أن تكون محدودةً بما يمتلكه هذا الشخص من القدرة الماليّة، حالياً أو مستقبلاً؛ لأنّ هذه الأموال الاعتباريّة يترتّب عليها أثر، وهو عبارة عن مديونيّة صاحب الذمّة في قبال الدائن والمتعهّد له؛ فإنّ مجرد الإدانة والاستدانة، ومن دون دفع واستيفاء، لا يمكن أن يكونا مقصودين للعقلاء، فالمقصود الأصليّ إذاً هو الأثر الذي يترتّب على ما في الذمّة، وهو لزوم دفع الدين من جهة المديون، وحقّ المطالبة من جهة الدائن، وهذا التعهّد والحقّ منوط بالقدرة الماليّة أو الإجرائيّة لصاحب الذمّة؛ لاتّفاق أهل النظر على استحالة التكليف بما لا يُطاق، فلو لم يكن لصاحب الذمّة الاستطاعة والقدرة الماليّة التي توازي ما ثبت عليه في ذمّته لم يكن إلزامه بالدفع أمراً ممكناً لكي يكون للطرف المقابل الحقّ في مطالبته، وخاصّةً في مثل موضوع المهر، الذي لا يبتني على روح المعاوضة، وإنّما هو ـ كما تقدّم ـ هديّة يأخذها الزوج على عهدته؛ طمعاً في إحراز رضا الزوجة وقبولها بالزواج منه.

وعلى هذا الأساس ينبغي القول بأنّ سعة ذمّة الأشخاص محدودة بقدراتهم الماليّة، سواء في ذلك قدرتهم الفعليّة أو التي يتوقّع ثبوتها لهم في المستقبل. ولذا أضاف بعضهم إلى شروط صحّة اعتبار ما في الذمّة شرطاً آخر، وهو شرط تعيين مدّة الدفع، ذاهبين إلى أنّ من اللاّزم في صحّة اعتبار ما في الذمّة أن يُصار إلى تعيين مدّة لأدائه والوفاء به؛ إذ مع مجهوليّة المدّة، لا يثبت الدَّين على ذمّة الشخص بنحو معتبر[١]. وأضف إلى ذلك أنّه مع عدم أخذ القدرة الماليّة أو الإجرائيّة لمالك الذمّة في اعتبار ما يستقرّ في ذمّته، أو لم يكن بالإمكان تعيين مدّة زمنيّةٍ معقولةٍ ومتعارفة للأداء والوفاء به، فإنّ هذا العمل يُعَدّ عملاً سفهيّاً، والمعاملة السفهيّة محكومة بالبطلان عند كثير من أهل الفكر والنظر[٢]. ويستفاد من ذلك بطلان الاتّفاق على تسمية المهر من دون التوجّه إلى أدائه، وبدون ملاحظة القدرة الماليّة للمتعهّد به.

---

(١) المولى أحمد النراقي، ١٤١٧، ص ٥١١.

(٢) الشيخ ناصر مكارم الشيرازيّ، تفسير نمونه، الملحق.

٤. الآليّات القانونيّة لضبط مقدار المهر

في عصرنا الحاضر؛ وبفعل العوامل الاجتماعيّة المتعدّدة، يجري الاتّفاق على تعيين وتسمية مهور بمقادير مرتفعة جدّاً، تخرج في معظم الحالات عن حدّ الاستطاعة الماليّة للزوج، ولا تكون الزوجة في زمن وقوع العقد في وارد أن تفكّر بالمطالبة بمهرها، إلاّ أنّها وبمجرّد وقوع خلافٍ بينها وبين زوجها تسارع إلى الاتّكاء على مهرها، من ناحية مقداره، وكونه لازم الإجراء من حين المطالبة، ممّا يؤدّي في حالة عجز الزوج عن الأداء إلى الحكم عليه بالسجن، وهذه المحكوميّة مضافاً إلى مخالفتها لفلسفة المهر في نظام الحقوق الإسلاميّة ـ هي على خلاف النظم الاجتماعيّة؛ لأنّ الذي يُحكم عليه بالسجن، ولو ليومٍ واحد، لمجرّد أنّه عجز عن دفع المهر، يفقد كبرياءه وعزّة نفسه، علماً أنّ المرأة لا تنال نصيبها من المهر بذلك. وعليه فإنّ صدماتٍ اجتماعيّةً لا يمكن جبرانها وتلافيها تكون قد لطمت كلاًّ من الأُسرة والمجتمع.

وفي المحصّلة فإنّ إحدى مشاكل المهر المرتفع هي عجز الزوج وعدم قدرته على الدفع، فإنّ هذا العجز يدفع بالزوجة نحو القيام برفع دعوى جزائيّة عليه، ممّا يرتّب على المحاكم المختصّة ـ وطبقاً للقوانين والمقرّرات الموضوعة ـ أن تحكم على الزوج بدخول السجن.

إنّ الآثار السيّئة التي تترتّب على حبس الزوج؛ لعجزه عن دفع المهر، تتجلّى وتظهر من ناحيتين: **إحداهما**: شخصيّة أو عائليّة؛ **والأُخرى**: اجتماعيّة.

أمّا من الناحية الشخصيّة والعائليّة فالزوج الذي تسجنه زوجته، نتيجةً لعدم قدرته على المهر، لن يكون سلوكه وتصرّفه مع زوجته بعد خروجه من السجن ـ في أغلب الحالات ـ سلوكاً لائقاً وصحيحاً، وهذا يؤدّي إلى تلاشي الأسرة وزوالها، والحال أنّ هدف الإسلام من إقرار مبدأ المهر إنّما هو تعميق العلاقة واستحكام الألفة والمودّة بين الزوجين. إذاً فالنتيجة التي يُفضي إليها المهر المرتفع من الناحية الفرديّة والشخصيّة هي نتيجة مخالفة تماماً لفلسفة إقرار المهر وتشريعه.

وأمّا من الناحية الاجتماعيّة فهو أيضاً يؤدّي إلى فرار الرجال من الزواج وتشكيل

الأسرة، وهذا ـ مضافاً إلى ما يستتبعه من الأزمات الاجتماعيّة التي تـنشأ عن عدم الزواج ـ مخالفٌ لمبادئ الحقوق في الإسلام، التي أقرّت أنّ النكاح في نفسه مستحبّ مؤكّد، بل هو ـ في موارد احتمال الوقوع في الحرام ـ محكومٌ بالوجوب[(١)].

ومن هذا المنطلق فقد طُرِحت مجموعة من الوسائل التي تحول دون غلاء المهر وارتفاعه، أو تقلّل من الضغط الذي يسبّبه للزوج، وقد وجدنا أنّ مختلف الفعاليّات الاجتماعيّة ـ أعمّ من المجلس والحكومة والقوّة القضائيّة، وبالرغم من المساعي الحثيثة التي تبذلها في سبيل حماية النساء ـ تتّجه نحو فكرة تخفيف المهر والتقليل من مقداره.

وفي ما يلي نتعرّض بالدراسة والتحليل لكلٍّ من هذه الآليّات المقترحة:

أ. التحديد القانونيّ

من جملة الاقتراحات التي طُرِحت في السنوات الأخيرة لجهة التسهيل في عمليّة تشكيل الأسرة، وحثّ الشباب نحو الزواج، والحؤول دون ابتلاء الزوج بالسجن؛ بسبب عدم تمكّنه من دفع الصداق، القيام بتحديد المهر عن طريق القانون، ووضع سقفٍ للمقدار الذي يمكن أن يصل إليه.

ويرى أصحاب هذه النظريّة أنّ السبب الذي دفعهم إلى تبنّيها هو اعتقادهم بلزوم حماية النساء، وبخاصّة المتزوّجات منهنّ؛ ورغبتهم في حماية الأسرة، وترغيب الشباب بها، وحثّهم على تشكيلها. ومن هنا فقد اعتبر بعضهم أنّ تحديد المهر قانونيّاً هو أحد السبل التي يمكن اعتمادها للمنع من حصول الاتّفاق على مهر مرتفع[(٢)]. ومن هنا قام مجلس الشورى الإسلاميّ بالمصادقة على مشروع قرارٍ تحت عنوان «تـنظيم الزواج» بتاريخ ٨/ ١٠/ ٨٣، وقد كان الهدف من اقتراح هذا المشروع حماية الزواج وتسهيل أمره. وقد اشتمل هذا المشروع في واحدٍ من بنوده على بندٍ ينصّ على لزوم تحديد سقفٍ أعلى للمهر في الزواج. كما نصّ هذا البند على ضرورة تشكيل لجنةٍ تعمل على تعيين

---

(١) السيّد أبو القاسم الخوئي، المباني في شرح العروة الوثقى: ٣.

(٢) الدكتور أبو القاسم گرجي وجمع من المؤلّفين، بررسى تطبيقى حقوق خانواده: ٢٥٤.

الحدّ الأعلى لمهور النساء في مختلف مناطق البلاد، ومن وظائف هذه اللّجنة أن تضع في تصرّف الحكومة تقديراتٍ للحدّ الأعلى للمهر بين الزوجين، وتتفاوت هذه التقديرات وتختلف بحسب اختلاف المناطق والتفاوت في ما بينها.

وبالرغم من مسارعة المجلس إلى إقرار هذا المشروع بما يتضمّنه من الأساسيّات والكلّيّات إلاّ أنّ هذا البند لم تتمّ المصادقة عليه، ما أدّى إلى الحكم على هذا المشروع بالفشل منذ اللحظة الأولى لإقراره؛ نظراً لما كان يستتبعه من مشاكل على الصعيدين: الإجرائيّ؛ والقضائيّ. ونشير إلى بعضها في ما يلي:

الأولى: إنّه مغاير للشريعة الإسلاميّة المقدّسة. فقد تـناولت العديد من آيات القرآن الكريم موضوع المهر، ولكنّ شيئاً منها لم يدلّ على تحديده بأيّ حدٍّ معيّن. ومن هنا يُنقل أنّ امرأة في زمن الخليفة الثاني اعترضت عليه، بعد أن قام في الناس خطيباً يقول لهم: لا تغالوا بصُدَق النساء، قائلةً: لِمَ تمنعنا حقّاً جعله الله لنا؟ محتجّةً عليه بآية القنطار، ما جعله يُقلع عن الكلام الذي كان يقوله؛ لكونه على خلاف الشرع[1].

والحاصل أنّ تعيين حدٍّ وسقفٍ أعلى للمهر، وإلزام الطرفين بعدم تخطّي هذا الحدّ المعيّن، مخالفٌ للشرع وحقوق الإسلام. وإذا رجعنا إلى المادّة ٤ من القانون الأساسيّ فهي تـنصّ على أنّ جميع المشاريع التي يصادق عليه المجلس لا يصحّ أن تكون مغايرةً في شيءٍ من تفاصيلها لما تحكم به الشريعة المقدّسة. وبما أنّ هذا المشروع المذكور هو على خلاف الموازين الشرعيّة ففي موضوعٍ يتّسم بقدرٍ عالٍ من الأهمّيّة، كالنكاح، يمكن أن تكون له عواقب وخيمة للغاية.

الثانية: إنّ تحديد إرادة الطرفين في المسائل الشخصيّة التي ترجع إلى الأذواق والسلائق هو على خلاف أصالة الحرّيّة في الشروط والعقود؛ لأنّ الأشخاص لا يقدمون على مثل عقد النكاح والاتّفاق على المهر إلاّ انطلاقاً ممّا لديهم من القدرة الماليّة والشأنيّة والمكانة الاجتماعيّة، فلا يصحّ في مثل هذه المعاملات إغماض النظر عن

---

(١) الزمخشري، الكشّاف ١: ٥١٤؛ بدران، المصدر السابق: ٨٠.

كرامتهم وعن منزلتهم الاجتماعيّة؛ إذ قد يكون الشخص على استعدادٍ لتقديم وجوده وكلّ ما يملكه في سبيل الوصول إلى معشوقه، وليس من الجائز تحويل الزواج، الذي كانت علاقة الحبّ والمودّة التي تجمع الزوج بزوجته السبب الرئيسيّ وراء انعقاده، إلى وسيلةٍ من وسائل الضغط، كما لا مبرّر لحرمان الزوج من القدرة على اختيار الوسيلة التي يراها مناسبة لإبراز عاطفته تجاه زوجته وكسب ودّها ورضاها، ولو عن طريق بذل المال لها.

الثالثة: إنّ تدخّل الدولة في خصوصيّات الأفراد وتحديد خياراتهم عاجزٌ عن حلّ مشاكلهم، بل إنّه يكون دافعاً ومحفّزاً لهم على مخالفة القوانين بكلّ ما من شأنه أن يوصلهم إلى أهدافهم الخاصّة. ولهذا السبب حرصت حقوق الإسلام على أن يكون التزام الأفراد بالأوامر والقوانين التزاماً نابعاً من قرارة أنفسهم، فقسّمت الأحكام الإيجابيّة أو الإثباتيّة إلى نوعين: مستحبٌّ؛ وواجب، وقسّمت أحكام المنع والنهي إلى قسمين أيضاً: حرام؛ ومكروه. وهذا التقسيم هو على درجةٍ عالية من الأهمّيّة من جهة اختيار الشخص، وهو يكشف عن الحرص الشديد في حقوق الإسلام على أن لا يتخطّى إلزام الشخص بالقيام بفعلٍ ما أو بتركه أقلّ حدٍّ ممكن.

الرابعة: إنّ تحديد سقفٍ للمهر في المناطق المختلفة، وفقاً لرؤية لجنةٍ يتمّ تكليفها بذلك، يوجب أن يكون العمل عملاً بالذوق والسليقة، وهو عملٌ يؤدّي إلى الإضعاف من قداسة القانون وحرمته. كما أنّه يمكن أن يكون تحديد هذه اللّجنة للمهر ناشئاً من رجوعها إلى مناطق قد درج العُرف فيها على تسمية أعلى حدٍّ من المهور.

الخامسة: إنّ تعيين سقف متعدّد للمهر بحسب تعدّد المناطق يؤدّي إلى تعزيز وتقوية النظريّة القائلة بأنّ المهر عبارة عن عوضٍ وقيمةٍ للزوجة، ممّا يجرّ على حقوق الإسلام المزيد من الانتقادات، مع أنّ الهدف الذي يتطلّع إليه نظام الحقوق الإسلاميّ من المهر ليس إلاّ تكريم الزوج لزوجته، واجتلاب ودّها ومحبّتها، لا بيعها ودفع قيمتها، الذي يُعدّ توهيناً لها. أضِفْ إلى ذلك أنّ هذا يوجب سعي الأفراد إلى التحايل على القانون، ومحاولة التغلّب عليه؛ لأنّ أكثر النساء حينئذٍ سيسعين لانعقاد زواجهم في المناطق التي

حدّدت فيها لجنة الزواج أعلى حدٍّ للمهر. ولعلّ هذا هو السبب في حذف هذا البند من قائمة البنود التي احتوى عليها مشروع تـنظيم الزواج، علماً أنه قد تمت المصادقة والموافقة على سائر مقرّراته وبنوده من قِبَل المجلس تحت عنوان: قانون تسهيل الزواج لدى الشباب.

ب. الضغط الماليّ

من بين المقترحات التي طُرِحت في السنوات الأخيرة لأجل الحدّ من المهر المرتفع، وحثّ الزوجين على تقليل مقداره، القيام بفرض ضرائب ماليّة على المهر، الذي اعتبره بعضهم واحداً من الطرق المفيدة في المنع من حصول الاتّفاق على المهر المرتفع[1]. وطبقاً لهذه النظريّة لو قمنا بفرض ضريبة على المهر مرتبطةٍ بمقدار المهر نفسه، بحيث كلّما علا مقدار المهر تعلّق به مقدارٌ أكبر من الضريبة، فمن الطبيعيّ حينئذٍ أن يُقدم الزوجان على الاتّفاق على مقدارٍ أقلّ من المهر؛ حرصاً منهما على تقليل مقدار ما يدفعانه من الضريبة.

وقد أُقرّ هذا الاقتراح من قبل الحكومة في المادّة ٢٥ من بيان الأسرة الصادر بتاريخ ١٣٨٧، حيث ورد فيها: «إنّ من وظائف وزارة الأمور الاقتصاديّة والماليّة تجاه المهور المرتفعة الزائدة على الحدّ المتعارف بشكل غير منطقيّ ـ بالنظر إلى وضعيّة الزوجين والمسائل الاقتصاديّة للبلاد ـ أن تفرض عليها ضرائب ماليّة تتـناسب مع ارتفاع مقدار المهر بصورة تصاعديّة، على أن تتسلّم هذه الضرائب المفروضة عند تسجيل عقد الزواج. ويتمّ تحديد مقدار المهر المتعارف ومقدار الضرائب المفروضة عليه بالنظر إلى الوضع الاقتصاديّ العامّ للبلاد؛ عملاً بموجب تقريرٍ بيانيٍّ، تقترحه وزارة الأمور الاقتصاديّة والماليّة، وتصادق عليه اللّجنة الوزاريّة».

وقد تعرّض هذا الاقتراح لانتقادات من قبل الرأي العامّ، ما دفع باللّجنة الاجتماعيّة للمجلس ـ في أُولى خطواتها ـ إلى حذف هذا البند من بيان الأسرة.

وهذا الاقتراح ربما كان موجَّهاً ومبرَّراً في منظور علم الاقتصاد، إلاّ أنّه في مواضيع

---

(١) الدكتور أبو القاسم گرجي وجمع من المؤلّفين، المصدر السابق: ٢٥٠.

من قبيل الأُسرة فاقدٌ لكلّ أثرٍ إيجابيّ، بل هو أيضاً يستتبع آثاراً سلبيّة. ففي علم الاقتصاد يبتـني هذا الاقتراح على أنّ فرض ضريبة على ميزان الاستهلاك من شأنه أن يؤدّي إلى التقليل من النفقات؛ إذ كلّما ازدادت نفقات المستهلك ارتفع معها حجم الضريبة التي يجب عليه أن يؤدّيها، والضغط الذي يولّده هذا الارتفاع في حجم الضريبة يرغمه على الاقتـناع بالتقليل من الإنفاق.

وبالرغم من أنّ هذه النظريّة لعلم الاقتصاد تواجه ـ من زاوية معايير الاقتصاد الإسلاميّ ـ العديد من الإشكالات الجوهريّة إلاّ أنّ الهدف منها في علم الاقتصاد هو إيجاد التوازن بين العرض والإنفاق؛ إذ كلّما انخفض منسوب الإنفاق انخفضت معه ضرورة عرض السلع، وهو ما يعود على الدولة بالمزيد من الأرباح.

ولكنّ هذا المبدأ الاقتصاديّ ليس مقبولاً أصلاً في مجال حقوق الأسرة، بل هو مخالف للواقعيّات الاجتماعيّة؛ وذلك أنّ العلاقة التي تجمع بين الزوجين ليست علاقة المستهلك بالبائع، بل علاقة العاشق بالمعشوق، والمهر إنّما هو تلك الوسيلة التي يستعين بها العاشق ليخطب ودّ معشوقه، ويسعى من خلالها لكسب موافقته ورضاه. والحاصل أنّ هناك فرقاً شاسعاً بين الإنفاق والاستهلاك من جهة وبين المهر من جهة أُخرى، فإنّ اختيار مقدار المصرف في باب الإنفاق هو إلى حدٍّ ما في يد المستهلك نفسه، وأمّا في باب النكاح فإنّ اختيار مقدار المهر في أكثر الموارد ليس في يد الزوج، بل الزوجة عادةً هي التي تملي شروطها على الزوج، وتفرض عليه القبول بها، وعلى هذا الأساس فلا مصلحة أصلاً في تحكيم النظريّات الاقتصاديّة في مثل النكاح.

ومن جانب آخر فإنّ مجتمعنا الحاليّ يعاني من تأخّر سنّ الزواج، وعدم إقدام الشباب على الزواج في سنّ مناسبة، وهي مشكلة لا يتسنّى حلّها إلاّ بعد تقديم عدد من العوامل التي من شأنها ترغيب الشباب في الزواج. وفرض ضرائب على المهر يضع الزوج الشابّ في مواجهة إشكاليّة عدم القدرة على دفع الضرائب، فإنّ أكثر الشباب في بداية زواجهم مبتلون بالعجز عن تأمين تكاليف الحياة الضروريّة، فالاتّجاه نحو تحميلهم مزيداً من التعهّدات الماليّة الناشئة من الضريبة المفروضة على المهر لا يصبّ إلاّ

في سياق المفاقمة من مشاكلهم المادّيّة، ولا سيّما أنّ المطالبة بمهر مرتفع تكون من ناحية الزوجة لا الزوج.

مضافاً إلى أنّ قيام الدولة بفرض ضرائب ماليّة على المهر قد لا يكون نافعاً في الوصول إلى تقليل المهر وتسهيل انعقاد النكاح؛ لأنّ التوجّه السائد لدى النساء هو أنّهنّ لسنَ على استعدادٍ للزواج بمهرٍ قليل، ما يعني أنّ المرأة ستستمرّ في المطالبة بمهرها المرتفع، والدولة تفرض على المهر ضرائب مرتفعةً، والنتيجة الحتميّة هي التشديد في معاناة الزوج من صعوبة تشكيل الأسرة والإقدام على أصل الزواج، وهو ـ مضافاً إلى مخالفته للمقرّرات الإسلاميّة ـ مخالفٌ للمصالح الاجتماعيّة قطعاً.

على أنّ غلاء المهور وارتفاعها إن كان يُعدّ مانعاً من تشكيل الأُسرة، مع كون أغلب المهور مؤجَّلةً إلى حين المطالبة، فمن بابٍ أولى يكون فرض الضرائب المرتفعة على المهر موجباً لعدم وقوع عقد النكاح من رأس. كيف لا، والزوجة حين وقوع العقد لا يكون لها توجّه أصلاً نحو إجراء المهر، بل ولا تخطر إلى ذهنها أصلاً فكرة المطالبة به في تلك اللّحظات؟ وأمّا الدولة فهي تمارس سلطتها كافّةً لوضع يدها على ما لها من أموال في ذمّة المديونين. وعلى هذا الأساس فإذا كان الزوج عاجزاً عن دفع الضرائب المرسومة على المهر فقد يُحكم عليه بالسجن؛ للتخلّف عن الدفع، حتى من قبل أن يحين وقت المطالبة بأصل المهر.

والحاصل أنّ هذه النظريّات، التي وقعت مشروعيّتها محلاًّ للشكّ والترديد في علم الاقتصاد الإسلاميّ، لا يصحّ الأخذ والعمل بها في موضوع يتمتّع بقدرٍ كبير من الحساسيّة والأهمّيّة، كموضوع النكاح، وتشكيل الأسرة. ومن هنا نرى أنّ ما أقدم عليه مجلس الشورى الإسلاميّ من حذف هذا المقترح من بيان حماية الأسرة كان فعلاً صائباً تماماً، وينسجم مع الأصول والمبادئ الحقوقيّة والمصالح الاجتماعيّة.

ج. اشتراط شروط نموذجيّة

من جملة الطرق التي يُستعان بها ـ أيضاً ـ لغرض التقليل من ضغط المهر المرتفع على

الزوج اشتراط عدد من الشروط النموذجيّة. وقد قام مدير مؤسّسة الأسناد والوثائق الرسميّة بإبلاغ هذا الاقتراح وتعميمه على كافّة مراكز هذه المؤسّسة في النشرة رقم (١،٣٤،٥٣٩٥٨) الصادرة عنه بتاريخ الثامن من شهر (بهمن) عام ١٣٨٥، ولكنّ العمل بهذا المرسوم لم يتمّ على الشكل المطلوب، ما دفع بالمسؤولين عن هذه المؤسّسة إلى إثبات هذا الشرط في متـن الوثيقة الرسميّة لعقد الزواج، ليتسنّى بذلك الحصول على إمضاء كلٍّ من الزوجين وموافقتهما عليه. وفي شهر (دي) من العام ١٣٨٧ أعلنت المؤسّسة المذكورة أنّ عدد الشروط المطلوبة ضمن عقد النكاح قد بلغ ١٤ شرطاً، بعد أن كانت الشروط ١٢ فقط، والشرطان المضافان هما:

١ـ يصبح المهر مستحقّ الدفع من حين المطالبة.

٢ـ لا يكون المهر مستحقّ الدفع إلاّ عند الاستطاعة.

والواقع أنّ هذا المقترح لا يحلّ مشكلة المهر المرتفع، وإنّما يحلّ مشكلة حبس الرجل عند عجزه عن دفع المهر، فإنّ هذا الشرط يضمن للزوج أن لا يتعرّض للحبس لمجرّد فقد الاستطاعة؛ إذ المفروض أنّه قد حصل التوافق بين الزوجين حين العقد على أنّ المهر لا يكون مستحقّاً إلاّ عند استطاعة الزوج، وبعد هذا الاتّفاق لا يكون للزوجة الحقّ في أن تطالب زوجها الفاقد للاستطاعة بمهرها، إلاّ مع قدرة الزوج على الدفع، وفي هذه الصورة تأخذ الزوجة مهرها من ماله، ولا تصل النوبة إلى الحكم عليه بالسجن؛ وأمّا لو لم يكن قادراً مالياً على دفع المهر فلا يثبت لها الحقّ المذكور أصلاً.

ويمكن المناقشة في هذا الحلّ من جهاتٍ عدّة، ومنها: إنّه موجب لتضييع حقّ الزوجة؛ إذ في كثير من الحالات لا تحصل للزوج طيلة عمره القدرة الماليّة التي تخوّله دفع المهر كاملاً، الأمر الذي يعني أنّ اعتبار هذا الشرط يوجب عدم وصول الزوجة إلى شيءٍ من مهرها، مع أنّ الذي يُستفاد من الآيات والروايات المعتبرة أنّ للمهر من ناحية لزوم دفعه مزيّةً خاصّة، وأنّ الشارع المقدّس قد أثبت له حرمةً من نوعٍ خاصّ. اللّهمّ إلاّ أن يُفسَّر هذا الشرط بأنّ أيّ مقدارٍ من المهر يكون للزوج القدرة الماليّة على دفعه يمكن للزوجة أن تطالبه به. ولكن في هذه الصورة تتعرّض تماميّة المهر

للانتقاض، إلاّ أنّه لا ضير فيه من الناحية القانونيّة؛ لأنّه نقض لها برضا من الزوجة، واعتبار التماميّة في الطلب ليس إلاّ لحماية حقّ الدائن، وهي الزوجة هنا[1]، فإن كانت ترى مصلحةً لها في نقض التماميّة لم يكن ثمّة ما يمنع من إقدامها على تجزئة المهر وتوزيعه على حصص متعدّدة. وعلى أية حال فهذا الحلّ لا يعالج مشاكل المهر المرتفع، وفي صورة رضا الزوجة بالشرط المذكور فإنّ ذلك يؤدّي إلى ضياع حقّها في المهر، وهو أمر يخالف الشرع مخالفةً صريحةً وواضحةً. مضافاً إلى أن رضا الزوجة بالشرط المذكور، وموافقتها على أن يكون المهر حالاً ومستحقّاً عند المطالبة فقط، يُبقي المشكلة على ما كانت عليه.

ومن هنا يبدو أنّ هذا الحلّ لا يرقى لكي يكون حلاً وفاقيّاً بين الطرفين؛ لأنّه لا يحظى بمقبوليّةٍ لدى عامّة النساء، وفي فرض قبول الزوجة به فإنّه يكون موجباً لتضييع حقّها في المهر كما عرفنا، وهو ـ علاوةً على كونه مخالفاً لمبادئ حقوق الإسلام ـ ليس له أيّة تداعيات اجتماعيّة إيجابيّة.

د ـ الحلول الأساسيّة

إذا أردنا للمهر أن يكون واقعيّاً، بحيث يكون قادراً على تأمين الحماية الزوجة، ومن جهةٍ أُخرى يكون للزوج القدرة التي تخوّله دفعه خلال مدّةٍ معقولةٍ، فالظاهر أنّ علينا أن نسلّط الضوء على مجموعةٍ من العوامل التي تقف وراء تعيين المهور المرتفعة والخياليّة، التي لو تمكّن الزوجان من اجتنابها لأُعطيا كامل الحرّيّة في اختيار المهر وتعيينه، وأمّا الضغوطات القانونيّة والإجرائيّة فهي عاجزةٌ عن إيجاد حلٍّ للمشكلة، بل إنها تؤدّي إلى تعقيدها أكثر. ولمّا كانت مخالفةً للشريعة المقدّسة فهي توجب المسؤوليّة عن التسبيب بعوامل الضغط بين يدي الله عزّ وجلّ.

والذي يبدو لنا أنّ هناك ثلاثة عوامل رئيسية تقف وراء إصرار الزوجة على مهر مرتفع وخياليّ، وهي: فقدان الزوجين للنظريّة الصحيحة بالنسبة إلى المهر؛ وعدم

---

(١) الدكتور مهدي شهيدي، المصدر السابق: ١٥.

إحساس الزوجة بالأمن تجاه مستقبلها؛ وعدم التعاطي الصحيح ـ قضائياً ـ مع الدعاوى التي ترتبط بالمهر.

١.د. إصلاح نظرة الزوجين

يُعدّ فقدان النظريّة الصحيحة في ما يتعلّق بماهيّة المهر من ناحية قانونيّة واحداً من أبرز العوامل التي تدعو الزوجين إلى القبول بتعيين مهر مرتفعٍ وخياليّ، وقد تقدّم سابقاً أنّ المهر في منظور حقوق الإسلام ليس ثمناً وقيمةً للزوجة، وليس أداةً للضغط على الزوج وإلزامه بالتمسّك بكيان الأسرة، ولا هو ضمانة لبقائها، وإنّما هو هديّة يجب ـ بنصّ القرآن الكريم ـ على الزوج أن يقدّمها إلى زوجته. فلو آمنت الزوجة بهذه النظريّة الواقعيّة والقانونيّة للمهر فإنها ستدرك أنّ عزّتها وكرامتها تأبى عليها بأن تتوقّع أو تطلب لنفسها مهراً خياليّاً وموهوماً، بل إنها سترضى بأيّ مقدارٍ يمتلكه الزوج أو يتمكّن من دفعه؛ فإنّ أحد العوامل التي تدعو الزوجة للمطالبة بالمهر المرتفع هي أنّها تعدّ المهر سبباً يضمن الحماية لزواجها، وعليه فهي ترى أنه كلما ارتفع مقدار المهر أكثر كان احتمال انحلال النكاح ووقوع الطلاق بينهما أكثر ضآلة، وأمّا لو كانت نظرة الزوجة إلى المهر على أنّه هديّة يجب على الزوج أن يقدّمها لها، من دون أن يكون لهذه الهديّة ارتباط أصلاً ببقاء العلقة الزوجيّة بينهما أو وقوع الطلاق، فإنها لن تصرّ كلّ ذلك الإصرار على ارتفاع المهر وغلائه؛ نظراً لعدم قدرة الزوج على السداد.

ومضافاً إلى ذلك فإنّ الذي يدعو الزوج إلى الموافقة على ما تسمّيه المرأة من المهر، مهما كان مرتفعاً وخياليّاً، هو اعتقاده بأنّها لن تُقدم على المطالبة به أبداً، وأمّا لو كان ينظر إلى المهر بوصفه مالاً يجب عليه شرعاً وقانوناً أن يؤدّيه ويدفعه لها، وكان ملتفتاً إلى أنّ حرمة تضييعه تفوق حرمة تضييع سائر الأموال، وأنّ لزوم دفعه للزوجة تكليف ثابت على عهدته من دون أن يكون لذلك ربطٌ أصلاً بإيقاع الفرقة والطلاق بينهما، فمن المسلّم أنّه سيفكّر مراراً وتكراراً قبل أن يخطو خطوةً واحدةً نحو الموافقة عليه.

وعلى هذا الأساس فإنّ إصلاح النظرة التي يحملها كلّ من الزوجين تجاه المهر،

وبيان ماهيّته، وما يلزم فيه لجهة ضمانته الحقوقيّة والإجرائيّة، يلعب دوراً كبيراً في الحؤول دون اتّفاقهما على تسمية مهرٍ خياليّ.

٢.د. تأمين وحماية مستقبل الزوجة

ومن العوامل التي تحضّ الزوجين على الاتّفاق على تسمية مهر مرتفع أو خياليّ شعور الزوجة بعدم الاطمئنان تجاه مستقبلها، فتتّجه نحو المطالبة بمهر غالٍ ومرتفع، ظنّاً منها بأنّ ارتفاع المهر يصونها ويحفظها من عوارض هذا النقصان الذي يولّده لديها هذا الشعور بعدم الاطمئنان.

والحلّ الذي نراه نافعاً لحلّ هذه المشكلة هو أن تفهم الزوجة أنّ مستقبلها ليس رهناً بوجود مهرٍ مرتفع أو خياليّ، بل لكي تضمن مستقبلها عليها أن تتّكئ على قدراتها وطاقاتها النفسيّة والجسديّة، وعلى التعزيز منهما والرفع من مستواهما، ومن هنا، وبالرغم من تأكيد الآية ١٢٧ من سورة النساء على كراهية وقوع الطلاق والفرقة بين الزوجين، يقول الله تبارك وتعالى في الآية ١٣٠ من نفس السورة: ﴿**وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللهُ كُلاًّ مِّن سَعَتِهِ وَكَانَ اللهُ وَاسِعاً حَكِيماً**﴾. وقد ذكر المفسّرون في تفسيرها أنّ المراد وإن يتفرّق الرجل والمرأة بطلاقٍ يُغْنِ الله كلاًّ منهما بسعته، والمراد من الإغناء ـ بقرينة المقام ـ إغناء كلٍّ منهما في جميع ما يتعلّق بالزواج، فيهيّئ للزوج من فضله زوجةً تكون بالنسبة إليه أفضل من زوجته السابقة، وللزوجة زوجاً يكون بالنسبة إليها أفضل من زوجها السابق[1]. ونقول هنا: إنّ حمل الآية على إغناء الزوج بزوجة أفضل، أو الزوجة بزوج أفضل، وإن كان هو الذي تقتضيه قرائن المقام، إلاّ أنّه لا ينحصر بذلك، بل الآية الشريفة واردة في معرض تسلية كلٍّ من الزوجين، وحثّهما على التوجّه إلى الله عزّ وجلّ، لئلاّ يتطرّق اليأس إلى نفسيهما، فيتصوّر أحدهما أنّه بفراقه للآخر وانفصاله عنه تنقطع عنه النعم والخيرات، بل إنّ الله تبارك وتعالى يحمي كلاًّ منهما، ويغنيه من فضله، ويمدّ

---

(١) العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٦٦؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازيّ، تفسير نمونه ٤: ١٥٤.

إليه يد العون والمدد على جميع النواحي والصعد. ومن هنا قال بعضهم: «وفي الآية دليل على أنّ الأرزاق كلّها بيد الله، وهو الذي يتولاّها لعباده، وإن كان ربما أجراها على يدَي من يشاء من عباده».

والحاصل أنّ الطلاق، وإن كان أمراً مبغوضاً ومكروهاً، إلاّ أنّه لو اتّفق حصوله لشخصين فعليهما بالالتفات إلى أنّ فضل الله تعالى يتّسع لهما ويشملهما ويغنيهما، وبهذا يكون القرآن الكريم قد طمأن الزوجة ـ روحيّاً ـ إلى مستقبلها، وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على أنّ اتّكال النساء على المهر المرتفع يجب أن يتبدّل ليصبح اعتماداً واتّكالاً على فضل الله، وهذا ما يتطلّب عملاً ونشاطاً على الصعيد الثقافيّ، ولا يمكن إنجازه عبر مجرّد إلقاء الأوامر وسنّ القوانين.

والوسيلة الأُخرى التي يمكن اللّجوء إليها لتحويل اعتماد الزوجة على المهر إلى اعتمادٍ على فضل الله تعالى هي نزولها إلى ساحة العمل؛ فالعمل في الإسلام أمرٌ قيّمٌ ومندوبٌ إليه في حدّ نفسه، ولا يتوقّف رجحانه على الفقر والحاجة، وإن هناك أعمالاً تتناسب مع شأن المرأة وطبيعة حياتها، كالنساجة والحياكة ونحو ذلك، فيمكن للمرأة أن تعتمد على هذه الأعمال والوظائف في تعزيز رشدها ودورها وثقتها بنفسها[١]، وإن لم تكن الزوجة محتاجةً إلى البدل الماليّ؛ باعتبار أنّ الزوج هو من يتوجّب عليه أن ينفق عليها ويؤمّن لها احتياجاتها. وعليه فليس المراد من عمل الزوجة جعلها أجيرةً للآخرين، أو أسيرةً للمعامل الاقتصاديّة أو الإداريّة، بل باستطاعتها أن تحفظ استقلالها وشخصيّتها بأن تقوم بأعمالٍ تضمن لها أجراً وبدلاً ماليّاً لقاء جهدها وتعبها، وتجعلها في أمانٍ من الضغوطات النفسيّة أو الجسديّة التي يمكن أن تنجم عن العمل. ونشير على سبيل المثال إلى بعض الأعمال الإنتاجيّة، كالنساجة، والخياطة، أو الأعمال اليدويّة، التي يمكن ممارستها والقيام بها في محيط البيت والأسرة، على أن تأخذ الدولة على عاتقها مسؤوليّة الترويج لمنتوجات هذه الوظائف وتأمين سوقٍ لها. فلو استطاعت

(١) الإمام الخمينيّ، كتاب البيع ٢: ١٧.

المرأة أن ترفع من مستوى دخلها، من دون أن تُلحق بالأسرة وأجوائها أيّ ضررٍ، فإنّ هذا سيكون له منافع جليلة، ومنها: ارتفاع مستوى الثقة بالنفس لدى المرأة، الذي ينعكس عليها ـ لا محالة ـ إحساساً بالاطمئنان والراحة تجاه مستقبل أيّامها، بل ربما أدّى عملها أيضاً ـ مع توفّر الشرط المذكور ـ إلى التقليل من نسبة وقوع الطلاق إلى حدٍّ كبير؛ وذلك لأنّ للطلاق عاملين أساسيّين: **أحدهما**: الفراغ، والبطالة، وعدم وجود ما يشغل اهتمام المرأة في ضمن الأسرة؛ **والآخر**: انشغالها طيلة الوقت بأعمالٍ تمارسها بعيداً عن أجواء الأسرة. وأمّا لو استطاعت أن تؤمّن لنفسها عملاً يعود عليها بالدخل والبدل الماليّ، ولا يُبعدها عن محيطها الأسريّ، فإنّها بذلك تتخلّص من الآثار السلبيّة والهدّامة التي تعشعش في زوايا الفراغ والبطالة، وتضمن لنفسها أن لا تقع تحت تأثير الضغوط الناشئة عن العمل؛ لأنّ المرأة في مثل هذه الوظائف تكون سيّدة نفسها، ومستقلّةً في قرارها، من دون أن يكون هناك من يُملي عليها، أو يرغمها على مضاعفة جهودها.

والنتيجة أنّ اللاّزم لحلّ هذه المشكلة أن يُصار إلى العمل باتّجاه تقوية قدرات الزوجة ومؤهّلاتها الروحيّة والجسديّة؛ لما له من الأثر الكبير في تعزيز ثقتها بنفسها، على أن يتمّ ربط ذلك في عقيدتها بفضل الله تعالى وسعته.

٣.د. إصلاح الأحكام القضائية

ومن العوامل التي تُسهم في توجّه النساء ونزوعهنّ نحو المطالبة بمهرٍ مرتفع الأحكام القضائية الخاطئة، التي تستند إلى حقّ الحبس، فتحكم بأنّ للزوجة الحقّ في الامتناع عن ممارسة الحياة المشتركة مع زوجها إلى حين استلامها كامل مهرها، مع العلم أنّه ـ وبالاتّفاق بين الطرفين ـ لا يثبت للزوجة حقّ الحبس في صورة كون المهر المسمّى مرتفعاً وخياليّاً؛ إذ بناءً على النظريّات الفقهيّة المعمول بها، وكذلك المادّة رقم ١٠٨٥ من القانون المدنيّ، فإن حقّ الحبس يثبت للزوجة إذا كانت قد اشترطت في مهرها أن يُدفع إليها نقداً، وأمّا لو كان مرتفعاً وخياليّاً فقد نصّت المادّة المذكورة على أنّ

زمن دفع المهر يبدأ عند مطالبة الزوجة الزوج به، فلو تحقّق هذا الشرط ـ أعني شرط الزمان ـ ولو في فترة قصيرة جدّاً، ثمّ صار المهر على أثره حالاً، فلن يثبت للزوجة الحقّ في الحبس. وقد فسّرت الرؤية القضائيّة عبارة «عند المطالبة» الواردة في متن هذه المادّة بالنقد وزمان الحالّ.

ولكن يجب الالتفات هنا إلى:

أوّلاً: إنّ المراد من اشتراط حلول المهر ونقديّته في ثبوت حقّ الحبس إنّما هو وقت وزمان وقوع عقد النكاح، ولكن لو كان الزوج يضع نصب عينيه احتمال أن تبادر الزوجة إلى مطالبته بالمهر، ولو بنسبة ١٪ فقط، لما أقدم على القبول بمهرٍ يعلم جيّداً أن لا قدرة له على دفعه.

إنّ تفسير الهيئة القضائيّة لعبارة «عند المطالبة» بمعنى الحالّ، لا المؤجّل، بحيث يمكن للزوجة أن تبادر في الحال إلى المطالبة بمهرها مهما كان مرتفعاً، ومن هذا المنطلق يُعطى لها الحقّ في الحبس بمجرّد المطالبة، ولو في الحال، هو تفسير لهذه العبارة بحسب معناها اللّغويّ، مع أنّ المادّة رقم ٢٢٤ من القانون المدنيّ تـنصّ على أنّ تفسير ألفاظ العقود ينبغي أن يكون على أساس معانيها العرفيّة. ولو أخذنا بعين الاعتبار المعنى العرفيّ لعبارة «عند المطالبة»؛ بالنظر إلى ما هو المقصود منها في مجلس وقوع العقد، فمن المسلّم أنّ مراد العرف والطرفين منها ليس هو حال زمان وقوع العقد، بل المراد أنّه بمجرّد المطالبة بالمهر في زمان مستقبليّ ومؤجّل يتوجّب على الزوج أن يبادر إلى دفعه، وهذا ـ أيضاً ـ هو معنى العبارة التي تُعورِف استعمالها في مجلس الاتّفاق على العقد، ولا سيّما في حالات ارتفاع المهر، أعني قولهم: «من أعطى؟! ومن أخذ؟!..». وهذا نظير ما حكم به بعضهم في باب البيع، من أنّه لو حصل التوافق بين المتبايعين على تأخير الثمن، ولو إلى فترة يسيرة، فإنّ البيع والحالة هذه يكون مؤجّلاً، فلا يَثبت للبائع الحقّ في الحبس[1].

---

(١) الإمام الخمينيّ، كتاب البيع ٥: ٣٣٥.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ معنى عبارة «عند المطالبة» يتـناول زمان الحال فلو لم تبادر الزوجة إلى المطالبة بمهرها مباشرة بعد انعقاد العقد تكون قد أسقطت حقّ الحبس عن نفسها، ومن الواضح أنّه لا يصحّ تفسير الشروط المأخوذة ضمن العقد بما يؤدّي إلى استغلالها وسوء الاستفادة منها.

وعلى هذا الأساس فإنه إثبات حقّ الحبس للزوجة في حالات ارتفاع المهر إلى حدٍّ خياليّ هو على خلاف معايير الحقوق والقانون؛ لأنّ عبارة «عند المطالبة»، التي يتمّ إدراجها كشرطٍ في وثيقة الزواج عند وقوع عقد النكاح، ظاهرة عرفاً في إرادة المستقبل، وإلاّ لو كان هذا الشرط ناظراً إلى الزمن الحال لما كان هناك حاجة إلى إثباته وكتابته في سند العقد. ومن هنا نجد أنّ القرآن يأمر بالكتابة والتوثيق في خصوص الدَّين المؤجَّل. فالدَّين باعتبار زمان حلول أجله على ثلاثة أنواع: الدين الحالّ أو النقديّ؛ والدين المؤجَّل؛ والدين الذي يحلّ أجله عند المطالبة. وهذا القسم الأخير ليس من قبيل الدّين الحالّ، وإنّما يحلّ أجله في المستقبل عند صدور المطالبة من الدائن، وهذا بخلاف الدين المؤجَّل، الذي يكون له أجل معيَّن لا يصحّ للدائن المطالبة به قبل حلوله. مضافاً إلى أنّ إثبات حقّ الحبس للمرأة التي اشترطت مهراً مرتفعاً وخياليّاً عاجزٌ عن تقديم الحماية لها، بل إنّه يؤدّي إلى سوء الاستفادة منه؛ إذ من المسلّم به عُرفاً أنّ الزوجة إنّما تعمد إلى تفعيل حقّها في الحبس عندما لا يكون لها نيّة في بناء حياة مشتركة مع الزوج. وهذا في صورة عجز الزوج عن دفع المهر يعدّ استغلالاً وسوء استفادة من قبل الزوجة لحقّها في الحبس. والحاصل أنّ إصلاح النظريّة المعمول بها قضائياً في ما يتعلّق بشرط زمان دفع المهر هو أحد الطرق الضروريّة في محاربة ظاهرة غلاء المهور وارتفاعها. وأمّا عبارة «عند المطالبة» المأخوذة شرطاً في جميع حالات المهر المرتفع فينبغي تفسيرها بنحو الدين المؤجَّل.

وإلى جانب إصلاح الأحكام القضائية ينبغي أن يُصار إلى اجتـناب سجن الزوج لمجرّد كونه مديوناً بمثل هذه المهور، ويتعيّن على الهيئة القضائيّة أن تدقّق جيّداً في هذه المسألة لتأتي بها على طبق الموازين الإسلاميّة التي يمكن استفادتها صراحةً من الآية

٢٨٠ من سورة البقرة، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[١]، وكذلك الآيات الأُخرى التي تثني على صنيع الأشخاص الذين يحذرون مطالبة المعسر وسوء حسابه، كما ورد في الخبر أنّ رجلاً دخل على أبي عبد الله عليه السلام فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما لفلانٍ يشكوك؟ فقال الرجل: طالبته بحقّي. فقال أبو عبد الله عليه السلام: أترى أنّك إذا استقصيْتَ عليه لم تسِئْ به؟ أترى الذي حكى الله عزّ وجلّ: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الحِسَابِ﴾ يخافون أن يجور الله عليهم؟! والله ما خافوا ذلك، ولكنّهم خافوا الاستقصاء، فسمّاه الله سوء الحساب. ومن هنا ذهب الفقهاء إلى حرمة مطالبة المعسر، والإلحاح عليه، وإلحاق الأذيّة به، على تقدير ثبوت عدم قدرته على الأداء شرعاً، وإلى أنّه إذا لم تحلّ مطالبته فبالأولى أن لا يحلّ حبسه[٢].

وعلى ضوء ما تقدّم فإن أرادت الهيئة القضائيّة أن تطبّق معايير حقوق الإسلام في تعاملها مع الأزواج المدينين بمهورٍ مرتفعة وخياليّة فينبغي أن لا تحكم على أحدٍ منهم بالسجن لمجرّد عدم قدرته على الدفع، الأمر الذي من شأنه أن ينعكس على الزوجة أيضاً، التي إن رأت أنّ الزوج عاجز ماليّاً عن تأمين هذا المهر الذي سمّته امتنعت عن الإصرار على اشتراط مهر مرتفع. ولكنّ المشكلة ـ كما عرفنا آنفاً ـ أنّ الزوجة في الغالب تنظر إلى المهر بوصفه ضمانةً لها تنجيها من خطر وقوع الطلاق، بحيث لو حصلت أدنى مشكلةٍ بينها وبينه في مستقبل الأيّام فيمكن لها أن تطالب بمهرها، ولو كان عاجزاً عن دفعه لها، ما يؤدي به إلى السجن، فهي ترى أنّ الرفع من قيمة المهر يجعلها في موقع الأقوى، ويجعل الزوج من الناحية القانونيّة هو الحلقة الأضعف. وهذا يتنافى ـ كما سبق ـ مع فلسفة المهر في حقوق الإسلام؛ إذ ليس من أهداف المهر تقوية أحد الطرفين على الآخر، وإنّما الغرض إيجاد الألفة والمحبّة بينهما؛ إذ القلب ـ كما ورد في الروايات ـ يرتّب الألفة والأنس على الإحسان إليه.

(١) السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٢٨١؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازيّ، تفسير نمونه ٣: ٦٤٩.

(٢) السيّد محمّد جواد الحسينيّ العامليّ، مفتاح الكرامة ١٥: ٥٨.

وعلى هذا الأساس يجب على الهيئة القضائيّة في التعاطي مع المهور المرتفعة والخياليّة أن تعمل وفقاً لمعايير الإسلام، وبدلاً من الحكم على الزوج بالحبس تطلب من الزوجة أن تعرف حدود القدرة الماليّة للزوج، لكي يصبّ المهر الذي تسمّيه في صالحها في نهاية الأمر. فإن لم تصل الزوجة ـ التي هي شريكة الزوج في حياته ـ إلى معرفة مقدار ما يمتلكه الزوج، ومعرفة كونه قادراً على السداد، فإنّ الظاهر من حاله عرفاً أنّه فاقدٌ للقدرة الماليّة على السداد.

وأمّا تلك الروايات الظاهرة في حبس المديون إلى حين إثبات إعساره فمنصرفة عن الزوج، وغير شاملةٍ له؛ لأنّ الظاهر في العقود الماليّة أنّ كلّ من يأخذ على عهدته تعهّداً ماليّاً فهو قادر على تسديده وإجرائه، فحبسه وزجّه في السجن إنّما هو لمكان إثبات خلاف هذا الظاهر. وأمّا النكاح فإنّه على العكس من المعاملات الماليّة تماماً؛ إذ من الواضح أنّ غالبيّة الأزواج لا تكون لهم القدرة على دفع المهر في زمان وقوع عقد النكاح. وبالتالي يتعيّن على الزوجة أن تُثبت أنّ الزوج قادر على دفع المهر لها، وهو ما يتمّ عن طريق الكشف عن أمواله وممتلكاته، ومعه لا تصل النوبة إلى الحكم عليه بالسجن.

والحاصل أنّ الرؤية القضائيّة الحاكمة بثبوت حقّ الحبس للزوجة ناشئة من عبارة «عند المطالبة»، ولكنّ حبس الزوج الفاقد للقدرة الماليّة على دفع المهر يجب أن يكون مطابقاً لمعايير حقوق الإسلام، لئلا يؤدّي الوضع الراهن إلى ترغيب المرأة ودفعها نحو اشتراط مهر غالٍ ومرتفع.

خلاصة واستنتاج

بالرغم من أنّ غلاء المهور في مجتمعاتنا الإسلاميّة يشكّل أحد أهمّ عوامل الفساد والانحلال الاجتماعي؛ نظراً لكونه يقف مانعاً من الإقدام على عقد الزواج لدى كثير من الشباب. كما يمكن عدّه ضمن الأسباب المباشرة التي تسهم في تفاقم واحدةٍ من أكبر المشاكل الاجتماعيّة المعاصرة في أكثر الدول العربيّة، وهي مشكلة العنوسة، وكثرة

عدد النساء العوانس. كما يشكّل المهر المرتفع في مرحلة ما بعد عقد النكاح أحد الموانع التي تحول دون وصول الزوجين إلى التفاهم على حلّ مشاكلهما العائليّة؛ وذلك لأنّ الضمانات الإجرائيّة الشديدة التي يفرضها القانون والرؤية القضائيّة على عدم دفع المهر يؤدّي إلى مسارعة الزوجة، وقبل اعتمادها على العقل والوعي العامّ، نحو حلّ المشكلة بالاعتماد على حبس الزوج؛ لتقوية موقعيّتها في هذا الصراع العائليّ.

وقد عرفنا أنّ أحد العوامل التي تساهم في حصول الاتّفاق على المهر المرتفع وجود نظريّاتٍ قانونيّةٍ وعرفيّةٍ متنوّعةٍ بالنسبة إلى دور المهر في النكاح؛ لأنّ المهر في منظور العرف ليس إلاّ ضمانةً لبقاء النكاح، وعلى أثر هذه النظريّة يتولّد الإصرار على زيادته ومضاعفة قيمته ومقداره، في وقتٍ نقطع فيه بأنّ هدف الإسلام من إقرار مبدأ المهر هو أن يكون هديّةً يدفعها الزوج ـ بحكمٍ من الشارع ـ لزوجته، وليس عوضاً، ولا ضمانةً لبقاء النكاح.

ولما كانت المشاريع التي تمّ اقتراحها في السنوات الأخيرة لإصلاح الوضع الراهن ـ من قبيل: تحديد سقفٍ أعلى للمهر بشكلٍ قانونيّ، أو ممارسة ضغطٍ ماليّ وفرض ضرائب على المهر المرتفع، أو جعله مشروطاً بالمطالبة ـ لا تأخذ بعين الاعتبار العلل الحقيقيّة التي تقف وراء مطالبة الزوجة بمهرٍ مرتفع لنفسها، وتعمل على معالجتها، فإنّها تبقى عاجزةً عن حلّ المشكلة. وعلى هذا الأساس فلا بدّ من إصلاح نظريّة العرف بالنسبة إلى المهر، وتعميم النظريّة الصحيحة التي تفيد بأنّ المهر هديّة قانونيّة، وليس عوضاً، ولا هو موجب لضمان بقاء النكاح ودوامه. وأمّا الزوجة فعليها أن تدرك بأنّ تأمين مستقبلها لا يكون إلاّ بالاعتماد على فضل الله تعالى، وعلى ما لديها من المؤهّلات الشخصيّة. وأما الأحكام القضائية فيجب أن تكون مطابقةً لمعايير حقوق الإسلام؛ لأنّ الظاهر أنّ المهر المرتفع؛ بالالتفات إلى اشتراط المطالبة، وإثباته في دوائر السجلاّت والأسناد الرسميّة، وعملاً بمقتضى القرائن والظهورات العرفيّة، ليس حالاً، ولا نقديّاً، الأمر الذي يعني أنّه لا يكفي لثبوت حقّ الزوجة في الحبس. مضافاً إلى مخالفة حبس المديون العاجز عن أداء الدين للموازين الإسلاميّة، ولزوم الرفق به، وإعطائه

مهلةً ونَظِرةً إلى ميسرة. فلو أخذت الهيئة القضائيّة هذا الحكم بعين الاعتبار لما حكمت بالسجن على أيّ زوج لمجرّد عجزه عن تأدية المهر، وبالتالي فلن يكون هناك ما يرغّب المرأة بتسمية مهرٍ مرتفعٍ لا قدرة للزوج على أدائه.

إمامة المرأة في صلاتي الجمعة والجماعة

نظرية فقهية جديدة

الشيخ د. عبد الله أميدي فرد(*)

مقدمة

من القضايا التي يجب البحث وإعادة النظر فيها مجدّداً قضية شرط الذكورة في إمامة الجماعة والجمعة، فحين إثبات عدم وجوب هذا الشرط لربّما تتهيّأ الظروف الملائمة لعددٍ أكبر من المؤمنين لأداء هذه الفريضة المقدّسة.

١ـ إمامة المرأة في صلاة الجماعة

قال ابن إدريس الحلّي: ولا يجوز إمامة المرأة للرجال على وجهٍ...[1].

وجاء عن العلامة الحلّي[2]، والشهيد الأول[3]، والمحقّق الأردبيلي[4]، والمحقّق الحلي

(*) أستاذ مساعد في الفقه والحقوق في جامعة قم، من إيران.

(١) ابن إدريس الحلي، السرائر ١: ٢٨١.

(٢) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٨٥، قال: يشترط في إمام الرجال والخناثي الذكورة...

(٣) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ٣٩٣، قال: الذكورة شرط في إمام الرجال والخناثي، فلو أمّ الرجالَ امرأة بطل الاقتداء إجماعاً منا...

(٤) المحقّق الأردبيلي، مجمع الفائدة ٣: ٢٥٠، قال: ولا يجوز إمامة اللاحن والمبدل بالمتيقّن، ولا

في المعتبر: ولا تؤمّ امرأةٌ رجلاً ولا خنثى؛ لاحتمال كونه رجلاً، وعليه اتّفاق العلماء، ولقوله عليه السلام: «أخّروهنّ من حيثُ أخّرهنّ الله»؛ ولأنّ المرأة مأمورة بالخفاء والاستتار والإمام بالظهور والاشتهار، ويلزم من الاحتمال المذكور أن لا يؤمّ الخنثى رجلاً...[1].

وقد جعل المرحوم النراقي شرط الذكورة سادس شرطٍ من شروط إمام الجماعة، وقال: السادس: الذكوريّة، إذا كان الإمام ذكراً أو أُنثى، فلا يجوز إمامة المرأة لرجلٍ باتّفاق العلماء كما عن المعتبر، بل الإجماع المحقّق المحكي في التذكرة والمفاتيح وشرحه، وعن المنتهى والروضة والذكرى وغيرها، وهو الدليل عليه، مضافاً إلى التأييد بالنبوي المشهور والمرتضوي المروي في الدّعائم اللذين ضعفهما بالعمل مجبور، لا تؤمّ المرأة رجلاً، وإنّما جعلناهما مؤيدين لاحتمال الجملة المنفية غير الصريحة في التحريم[2].

وأمّا صاحب الجواهر فبعد أن نقل عبارة الشرائع، قال: يشترط في الإمام الذكورة إذا كان المأموم ذكراناً، أو ذكراناً وإناثاً، فلا يجوز إمامة المرأة لهم، بلا خلاف أجده فيه نقلاً وتحصيلاً، بل في الخلاف والمنتهى والتذكرة والذكرى والروضة، وعن غيرها، الإجماع عليه[3].

بناءً على ما تمّ ذكره من كلام الفقهاء، حيث اقتبسنا مقداراً يسيراً من آرائهم[4]، نلاحظ أنّ علماء الاسلام قد اتّفقت آراؤهم على كون إمام الجماعة رجلاً إذا كان المأمومون رجالاً أو رجالاً ونساءً معاً.

المرأة برجلٍ...، ويرى المحقّق أنّ دليل عدم إمامة المرأة للرجال هو الإجماع المنقول والأخبار.

(١) المحقّق الحلّي، المعتبر ٢: ٤٣٨، مطبعة سيد الشهداء، قم.

(٢) المحقّق النراقي، مستند الشيعة، ٨: ٣٤، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٦.

(٣) جواهر الكلام ١٣: ٣٣٦.

(٤) العلامة الحلي، نهاية الأحكام ٢: ١٥؛ الشهيد الثاني، المسالك ١: ٣١٣؛ السيد محمد العاملي، مدارك الأحكام ٤: ٣٥١؛ المحقّق السبزواري، ذخيرة المعاد ٢: ٣٠٧؛ الفاضل الهندي، كشف اللثام ١: ٢٥٤؛ ومصادر أخرى.

أدلة اشتراط الذكورة في إمام الجماعة، نقد وتعليق

أ. أصالة الاشتغال وقاعدة الاحتياط

أصالة الاشتغال وقاعدة الاحتياط، اللتان مجراهما الشكّ بالمكلّف به، نجريهما بعد العلم بالتكليف، أي أنّ الشكّ يكون في مقام سقوط التكليف، على عكس إجراء قاعدة البراءة التي يكون الشكّ فيها ناشئاً عن ثبوت التكليف؛ وبعبارة أُخرى: إنّ الإنسان عندما يكون متيقّناً من أصل التكليف والإلزام فإنّه يشكّ في المكلف به، أي إنّه يشكّ في ما أُلزم على فعله (الوجوب) أو في ما نهي عن فعله (الحرمة)، بناءً على هذا الأصل فإنّ المكلّف يجب أن يعمل على تحصيل اليقين من خلال أدائه للتكليف، حيث إنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

والاشتغال هو عبارة عن حكم الشارع أو العقل بلزوم أداء أو ترك جميع احتمالات التكليف حين الشكّ فيه، أي اشتغال ذمة الانسان بالتكليف المحتمل؛ وبعبارة أُخرى: إنّه حينما يكون الإنسان متيقّناً من أصل التكليف والإلزام، ولكنّه مردّدٌ بين وجوب هذا التكليف وحرمته، فإنّه استناداً إلى هذا الاصل يتوجّب عليه أداء هذا التكليف ما لم يحصل له اليقين بسقوطه.

وأما أصالة الاحتياط فيجريها المكلّف في مورد الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، وبلا شكّ فإنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وبما أنّ الصلاة واجبة على المكلّف المسلم فإنّنا لا نعلم بأنّ القراءة أثناء الصلاة، والتي هي جزء منها، تسقط من عهدة المكلّف حين إقامة صلاة الجماعة بإمامة المرأة أو لا؟

وطبقاً لما تقتضيه أصالة الاشتغال وقاعدة الاحتياط يمكن القول بأنّ الأصل هو عدم سقوط قراءة فاتحة الكتاب.

تحليل ونقد

١ـ تكون لهذا الاستدلال ثمرة عملية إذا ما تمّ إثبات شرط الذكورية بالدليل القطعي أولاً، ولكن عندما لا يتحقّق مثل هذا القطع فإنّ الاستناد على هذا الدليل

يعتبر مصادرة للمطلوب.

٢ ـ يعتبر هذا الأصل معارضاً لأصل آخر، أي إنّه معارض لأصل عدم اشتراط الذكورة، وتوضيحه يكون على هذا النحو: إنّنا نشكّ بأنّ الذكورة شرط في إمام الجماعة أو لا؟ والأصل هو عدم اشتراطها، وبناءً عليه، واستناداً على هذا الأصل، فإنّه لا يبقى لدينا شكّ في ثبوت التكليف (قراءة سورة الفاتحة) بالنسبة لإمام الجماعة غير الرجل، وحينها لا نحتاج إلى إجراء أصالة الاشتغال.

٣ ـ بما أنّنا لا نعلم بوجوب ثبوت شرط الذكورة في إمام الجماعة، ومن جهة أُخرى فإنّ جواز أو عدم جواز اقتداء الرجال بالنساء في صلاة الجماعة منوط بهذا الشرط، لذلك باستطاعتنا القول: إنّه تزول شرطية الذكورة؛ استناداً لـ «رُفع...ما لا يعلمون»، حيث نقدّم هذا على أصل الاشتراط؛ لانّه أعمّ من المؤاخذة، لذلك فإنّ أيّ تكليف لا نعلم حاله يتمّ رفعه عن ذمّة المكلف بالاستناد إلى حديث الرفع؛ لأنّ عدم التكليف ظاهر من الشرع.

٤ ـ عند الشكّ بين الأقل والأكثر في مسألة ما فإنّ آراء الفقهاء مختلفة حينها، ولكن رأي المشهور هو إجراء أصالة البراءة في مورد الأكثر؛ وهنا أيضاً يمكننا القول: هل أنّ جزءاً آخر من أجزاء الصلاة، مثل قراءة الفاتحة، هو جزء من صلاة المأموم أو لا؟ والأصل هو البراءة، فتكون جزئية الفاتحة في الصلاة بالنسبة للمؤتمّ بالمرأة مرتفعة، ولا يوجد مورد حينها لإجراء قاعدتي الاشتغال والاحتياط هنا، وإنّ الشكّ في وجوب القراءة أو عدمه عند الاقتداء بالمرأة ناشئ عن اشتراط أو عدم اشتراط الذكورية في إمام الجماعة، فعند إجراء الأصل في السبب فإنّه لا يبقى مجال لإجرائه في المسبّب، أي إنّه لا تصل النوبة إلى إجراء أصالة الاشتغال؛ لأنّ الأصل السببي مقدّم على الأصل المسبّبي.

٥ ـ نجري أصالة الاشتغال حينما لا يكون لدينا دليل على سقوط التكليف، بينما في هذه المسألة يوجد لدينا دليل على سقوط التكليف، والأصل لا يعارضه، لأنّه عند وجود الأمارة لا يبقى لدينا مجال لإجراء الأصل العملي؛ فقد وردت رواية تشير إلى أنّ الرسول الأكرمﷺ أمر أُمّ ورقة أن تؤمّ أهلها في صلاة الجماعة؛ وبما أنّ كلمة (أهل)

تشمل الذكور والإناث على حدٍّ سواء فيكون من المعلوم حينها أنّ المرأة يمكن أن تكون إماماً للجماعة، بما فيهم الرجال، وتزول أصالة الاشتغال حينها.

٦ـ الإطلاقات والعمومات الموجودة في الأدلّة، والتي تمسّك بها الفقهاء في باب صلاة الجماعة واستحبابها.

٧ـ اشتراك الرجل والمرأة في الأحكام الشرعية يمكن اعتباره هنا دليلاً على ما ندّعي؛ لأنّ الأصل العملي (الاشتغال) لا يمكن إعماله في الموارد التي توجد أمارة عليها.

ب. الحديث النبوي: «أخّروهنّ من حيثُ أخّرهنّ الله»

قال في الحدائق: الثالث: «إنّه لا خلاف في أنّه لا يجوز أن تؤمّ المرأة الرجل، نقل ذلك غير واحد من الأصحاب، واستدلّوا عليه بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال:«لا تؤمّ المرأة رجلاً»، وعنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «أخّروهنّ من حيثُ أخّرهنّ الله...»[1]».

وأمّا المرحوم الأصفهاني فقد قال:«...منها: الذكورة إذا كان في المأمومين رجل، ومدرك الاعتبار أخبارٌ ضعافٌ منجبرةٌ باستناد المشهور إليها والاستدلال بها في كتبهم...»[2].

تحليل ونقد

١ـ هذه الرواية فيها ضعف من ناحية السند والمضمون، فمضمونها يُعتبر مخالفاً للضوابط ومخالفاً لدليل الاشتراك في الأحكام بين الرجل والمرأة، علاوة على كونه مخالفاً للآيات القرآنية التي تُثبت أنّ الرجل والمرأة من جنس واحد.

٢ـ بغضّ النظر عن سند ومضمون الرواية، ففي هذه الحالة يكون التمسّك بالدليل في مورد الشبهة المصداقية مخصّصاً لها؛ لأنّ كون المكلف إمام جماعة متقدّم رتبةً وكونه مأموماً متأخرٌ رتبةً هو أوّل البحث، ولذا فإننا لا نستطيع أن نستدلّ بهذه الرواية على

---

(١) البحراني، الحدائق ١: ١٦٩.

(٢) الأصفهاني، صلاة الجماعة: ٢٠٨، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٩.

شرط الذكورية في إمام الجماعة.

ج ـ حديث «لا تؤمّ المرأةُ الرجالَ، وتصلّي بالنساء وتتقدّم وسطهنّ»(١)

والاستدلال بهذه الرواية يكون بهذا الشكل: «لا تؤمّ» عبارة عن نهي، أي إنّ الشارع، وحسب منطوق الرواية، يمنع المرأة من أن تؤمّ الرجال.

تحليل ونقد

١ ـ يوجد في هذه الرواية احتمالان:

الأول: «لا تؤمّ» يفيد النهي.

الثاني: «لا تؤمّ» يفيد النفي، وليس نهياً.

وفي مثل هذا المورد هناك مبانٍ مختلفة يتبنّاها العلماء، حيث قال صاحب الكفاية: إذا وعد الشارع المكلّف بالثواب، فهذا لا يدلّ على الإلزام.

٢ ـ إذا ما سلّمنا بكون «لا» هنا للنهي، حينها يوجد احتمالان لهذا النهي، وهما الحرمة أو الكراهة.

٣ ـ احتمال كون عبارة «لا تؤمّ» للنفي قويٌّ، وفي هذه الحالة فإنّ أقصى ما يمكن استنتاجه من الرواية هو كون إمامة المرأة للرجال أمراً مرجوحاً، وليس كونه أمراً غير مشروعٍ؛ وذلك لأنّ الجمل الصريحة في النهي هي التي تكون ظاهرة في الحرمة وعدم الجواز، وليس الجمل المنفية، وبالنسبة إلى ما نقل عن الآخوند الخراساني وغيره من كون دلالة ظاهر النفي على الحرمة آكد فبحسب اعتقادنا ـ وطبقاً للذوق العرفي ـ فالنفي لا يؤكّد الحرمة، بل إنّه لا يستفاد منه أكثر من الرجحان والمرجوحية.

٤ ـ هذه الرواية لم تكن معتمدة في كتبنا الفقهية، وحتى استناد الأصحاب إليها لم يكن ثابتاً، بل الواضح أنّ الاصحاب لم يستندوا إليها، حيث إنّه قبل عهد الشيخ الطوسي، والذي ذكرها في كتابه الخلاف، لم يتعرّض لها أحد، لذا فإنّه ليس من الممكن

(١) الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، باب ١٨، صلاة الجماعة.

جبران ضعفها بعمل الأصحاب بها.

د. رجحان الاستتار للمرأة والاحتجاب

نحن نجد أرجحية أو مطلوبية الاستتار للمرأة وكونها مأمورة بذلك، بينما نجد عكس ذلك في إمام الجماعة، أي إنّ الاشتهار يعتبر من صفاته، وهذان الأمران (الاستتار والاشتهار) متضادان.

هذا الكلام ورد في كتب عددٍ من الفقهاء والأصحاب، كالمحقّق الحلّي في المعتبر، والفاضل النراقي في المستند، والسبزواري في الذخيرة، وصاحب الجواهر الذي قال: يستفاد من ذوق الشارع ومن بعض الروايات في أبوابها المختلفة أنّ الشارع أراد من المرأة أن تكون مستورةً وأن تشتغل في أُمور منزلها، لذلك فإنّنا لا نجد حكماً في الإسلام يستدعي عدم ستر المرأة وخروجها من المنزل واتّصالها بالرجال، كتولّي منصب القضاء والمرجعية وإمامة الجماعة وغير ذلك.

وأمّا السيد الخوئي، الذي هو من الفقهاء المعاصرين، فقد بيّن هذا الدليل ووسّع نطاقه، وقال: ولم يُرضَ بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة، فما ظنّك بكونها قائمةً بأُمورهم ومديرة لشؤون المجتمع ومتصدّية لزعامته الكبرى[1]؟!

تحليل ونقد

١ ـ ما ورد في الأدلة المشار إليها هو بخصوص الحجاب وعفاف النساء، وإذا ما وجد دليل آخر في هذا المضمار فهو متعلّق بكيفية الملبس الخاص بهنّ، ولا علاقة له بخروجهنّ من المنزل؛ ولا نجد في ديننا الاسلامي دليلاً على كون المرأة سجينة الرجل في البيت، وكونها محرّماً عليها الحضور في التجمّعات، والتحدّث مع سائر أبناء المجتمع.

٢ ـ لا يوجد لدينا حكم في الدين الإسلامي يدلّ على أنّ أداء الوظائف المنزلية تقع

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٢٢٤.

على عاتق المرأة، ولم يُفتِ أيُّ فقيهٍ بوجوب ذلك عليها، وكذلك فإنّ المرأة بإمكانها أن تمتنع عن أداء هذه الأمور، بل وبإمكانها أن تمتنع عن إرضاع الطفل مجّاناً، ولها الحقّ في طلب الأُجرة على ذلك من الزوج، وكذلك فإن باستطاعتها أن تمتنع عن أداء بعض الأُمور إلاّ ما يتعلّق بالاستمتاع، وفي جميع هذه الموارد لا تعتبر المرأة ناشزاً.

٣ ـ إذا ما وُجِد دليلٌ على ذلك فإنّه يمكن أن يكون من باب الاستحباب، ويختصّ فيه ولا يتعداه، أي إنّه لا يكون أمراً إلزامياً وواجباً حتى يمكنه أن يسدّ الطريق على أدلّة الاشتراك.

٤ ـ أضِف إلى ذلك أنّ مثل هذا الاستنتاج من الأحكام الإسلامية يعتبر مخالفاً لكتاب الله عزّ وجلّ؛ وبما في ذلك قصّة النبي موسى عليه السلام مع بنتي شعيب وزواجه من احداهما، وكذلك قصّة ملكة سبأ التي أشار إليها القرآن الكريم ولم يذمّها، وبما أنّ القرآن الكريم ليس كتاباً قصصيّاً، بل هو كتاب هداية للمتّقين وصراط للمهتدين، فإنّه حين وجود أمرٍ مستقبحٍ في حدثٍ يذكره يشير إليه كي يجتنبه الناس.

٥ ـ نستوحي من الشرع والأحكام الشرعية بأنّ الأمر بالستر لا يمكنه أن يكون مانعاً من أداء الأحكام التي لا تتلاءم مع الستر، مثل: إحرام النساء في الحج، وعدم وجوب ستر وجوههنّ، وطوافهنّ مع الرجال في المسجد الحرام، ووقوفهنّ في منى وعرفات، وكذلك عندما كنّ يحضرن صلاة الجماعة في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، وجواز نيابتهنّ في بعض الأمور، كالحج، والذي يستلزم خروجهنّ من المنزل؛ ولم يقل أحدٌ بأنّ هذه الأُمور مستحبّة للنساء أو أنّها غير واجبة، لذلك فإنّه لا يمكن سلب هذه الأُمور عن النساء بذريعة المستورية.

٦ ـ علاوة على ذلك فإنّ الشواهد التاريخية تؤيّد ما ذكرنا، حيث إنّ التاريخ يذكر لنا أنّ فاطمة الزهراء عليها السلام كانت معلِّمةً، وأنّها كانت تخرج أيام الاثنين والخميس لزيارة مرقد أبيها رسول الله صلى الله عليه وآله، ولم يذكر لنا التاريخ أنّ الأئمة عليهم السلام ذكروا في حديثٍ معتبرٍ أنّه ليس على النساء القضاء والفتوى، أو يحرم عليهنّ الحضور في صلاة الجمعة أو الجماعة.

٧ ـ الروايات الواردة في جواز حجّ المرأة نيابة عن الرجل، كقوله عليه السلام: «ربّ امرأةٍ أفقه من رجلٍ»[١]، وكذلك الإطلاقات والعمومات المستفادة من الأحاديث والآيات، والتي تشير إلى عدم وجود مخصّص بكونِ هذه الأحكام مختصّة بالرجال دون النساء، مثل قوله جلّ وعلا: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾، وقوله صلى الله عليه وآله: «علماء أُمّتي أفضل من أنبياء بني إسرائيل»، وقول المعصوم عليه السلام: «أُنظروا إلى من روى أحاديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا»، وما إلى ذلك.

هـ. نصوص ناهية عن تقدّم المرأة في الصلاة

الروايات التي تنهى عن تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة أو وقوفها في محاذاته أو أمامه، فعن القاسم بن الوليد قال: «سألته عن الرجل يصلّي مع الرجل الواحد معهما النساء؟ قال عليه السلام: «يقومُ الرجلُ إلى جنبِ الرجل، ويتخلّفنَ النساء خلفهما»[٢].

وكذلك مارواه الشيخ في الصحيح عن فضيل بن يسّار قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: أُصلّي المكتوبة بأُمّ علي، قال عليه السلام: «نعم، تكون عن يمينك، يكون سجودها بحذاء قدميك»[٣].

تحليل ونقد

١ـ تذكر هاتان الروايتان، وما شاكلها من روايات، قضية تقدّم المرأة على الرجل من حيث المكان عندما تكون مأمومةً، بينما النقاش يدور حول تقدّم المرأة من حيث كونها إمام جماعة، وكذلك فإنّ بعض هذه الروايات ناظرة إلى الصلاة فرادى، والكلام حول صلاة الجماعة.

٢ـ الاختلافات بين هذه الروايات موجودة بشكلٍ كبيرٍ، وقلّما نرى مثل هذه

(١) البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٨٥، المطبعة العلمية، حديث ٨٧٤.

(٢) مدارك الأحكام ٤: ٣٣٩.

(٣) المصدر السابق.

الاختلافات في موارد أُخرى.

٣ ـ هذه الروايات يمكن أن تُحمل على كونها تشير إلى الكراهة وقلّة الثواب، وإذا ما صارت المرأة إماماً للجماعة فإنّ الثواب عندئذٍ يكون أقلّ من إمامة الرجل، أي إنّه مثل الفرق بين صلاة المسافر وصلاة الحاضر، والتي لا مانع منها.

٤ ـ عدم جواز تقدّم المرأة في هذا المورد لم يُفتِ به جميع العلماء، وغالباً ما يذكرون كراهية ذلك.

لذلك فإنّ هذه الروايات لا يمكنها أن تكون شرطاً لكون إمام الجماعة ذكراً، بل إنّها تشير إلى التقدم المكاني، فإنّنا نرى في رحاب بيت الله الحرام، وعندما يزدحم الناس، فإنّهم يقولون: «لا بأس به»، وإنّه عند وجود حائلٍ يمكن أن تكون المرأة إماماً للجماعة، وأن تتقدم على الرجل[١].

و ـ عدم كون الأذان مجزياً إذا ما أدّته إمرأة

استدلّوا على ذلك بهذا الشكل: بما أنّه لا يجوز للمرأة أن تؤذّن فكذلك لا يجوز لها أن تكون إماماً للجماعة.

تحليل ونقد

في ما يخصّ عدم إجزاء أذان المرأة بالنسبة للرجال يقول الشيخ الطوسي: إنْ أذّنت المرأة للرجال جاز لهم أن يعتدّوا به ويقيموا؛ لأنّه لا مانع منه[٢].

(١) العلامة الحلي، منتهى المطلب ١: ٧، قال: عدم جواز تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة؛ الشهيد الثاني، شرح اللمعة ١: ٥٥٤، قال: ويكره تقدّم المرأه على الرجل أو محاذاتها في حالة صلاتها من دون حائل أربعة عشر ذراعاً على القول الأصح؛ السيد محمد صادق الروحاني، المسائل المنتخبة، المسألة رقم ٢٢٠، ذكر الكراهة أيضاً.

(٢) الشيخ الطوسي، المبسوط ١: ٩٦ـ٩٧، قال: وليس على النساء أذان ولا إقامة، فإن فعلنَ كان لهنّ فيه الثواب غير أنّهنّ لا يرفعن أصواتهنّ بحيث يُسمعنَ الرجال، وإن أذنت المرأة للرجال جاز لهم أن يعتدّوا به ويقيموا؛ لأنه لا مانع منه؛ وقال السيد محمد العاملي في مدارك الأحكام ٣: ٢٦٩: جعْلُ الذكورةِ من جملة الشرائط غيرُ مستقيمٍ على إطلاقه؛ لأنّ أذان المرأة صحيح اتّفاقاً، ويعتدّ به

وصاحب الجواهر أيضاً له نفس الرأي في هذا المضمار، حيث تمسّك بإطلاقات الأدلّة، وبكون سماع صوت الرجل من قبل المرأة وسماع صوت المرأة من قبل الرجل ليس حراماً[1].

وكذلك فإنّه يمكن تبرير النهي عن قيام المرأة بالأذان بسبب ظروف ذلك الزمان وعدم استساغة الناس آنذاك له.

ز. عدم اشتهار إمامة النساء في صلاة الجماعة في عهد الرسول

وقد استدلّوا بهذا المدعّى على عدم قيام المرأة بإمامة الناس في صلاة الجماعة، وقالوا: لو أُجيز لامرأةٍ إمامة الناس في صلاة الجماعة، ولو في يومٍ واحدٍ، لكان ذلك معلوماً لدينا مثل علمنا بوجود الشمس في وضح النهار، لذلك مادامت المرأة لم تنصّب لأداء هذه الوظيفة فإنّ الذكورة شرط في إمام الجماعة.

تحليل ونقد

بما أنّه في عهد رسول اللهﷺ كان جميع المسلمين تقريباً يشاركون في صلاة الجماعة، وفي أيام حياته صلوات الله عليه لم يكن من الصحيح أن تقوم بناته مثلاً، ومن ضمنهنّ السيدة فاطمة الزهراءعليها السلام، بإمامة الناس في صلاة جماعة مستقلّة، لذلك فإنّ التمسّك بهذه السيرة، بكونها ذات صفة استمرارية في كل زمانٍ، ليس صحيحاً.

إضافة إلى ذلك فإنّ المجتمع آنذاك لم يكن يتفاعل مع مثل هذا الأمر، أي قيام النساء بإمامة الناس جماعةً، وعليه يتّضح ضعف رأي صاحب مفتاح الكرامة[2].

ح. انحصار التساؤلات المتشرعية في إمامة المرأة لمثلها

جميعُ الأسئلة التي طرحت على الأئمةعليهم السلام، تخصّ إمامة المرأة للمرأة، وهذا بحدٍّ

النساء والمحارم، بل والأجانب أيضاً على ما قطع به في المبسوط.

(١) النجفي، جواهر الكلام ٩: ٥٣_٥٤.

(٢) مفتاح الكرامة ١٠: ٧.

ذاته دليلٌ على عدم استطاعة المرأة أن تؤمّ الرجال، كما ورد عن علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضيﷺ قال: سألته عن المرأة تؤمّ النساء، ما حدُّ رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ فقالﷺ: «بقدرِ ما تُسمَع»[١].

تحليل ونقد

١ـ مجرّد كون الأسئلة تدور حول إمامة النساء للنساء لا يمكن اعتباره دليلاً على عدم جواز إمامة المرأة للرجال؛ لأنّ السؤال في الرواية كان يدور حول ما إذا كانت المرأة إماماً للجماعة فإلى أيّ حدٍّ تستطيع أن ترفع صوتها؟ وكان جواب المعصومعليه السلام أنّها تستطيع ذلك إلى الحدّ الذي تُسمع صوتها مَن يصلّي خلفها من النساء، والسؤال هنا عن أصل صلاة الجماعة.

٢ـ محتوى بعض الروايا عبارة عن أنّه بإمكان المرأة أن تؤمّ النساء أو لا؟ فعند عدم السؤال عن إمامة المرأة للرجال لا يمكن الاستنتاج بعدم صحّة ذلك، أي إنّ الروايات التي سُئل فيها المعصومعليه السلام عن جواز إمامة المرأة للنساء لا تعتبر دليلاً نستنتج منه عدم جواز إمامتها للرجال، أي (إنّ الناس لم يسألوا المعصوم عن إمامة المرأة للرجال؛ لأنّه كان ثابتاً لديهم أنّه غير جائز، فهذا الاستنتاج باطلٌ ولا صحة له.

٣ـ من الممكن أن يكون عدم السؤال عن هذا المورد في ذلك الزمان هو عدم الابتلاء به حينها، مثل: عدم سؤالهم عن جواز إمامة الخنثى للجماعة، ولا يمكن الادّعاء أنّ منع ذلك كان يجول في ذهنهم؛ لأنّه ربّما كان العكس هو الصحيح، أي أنّه يجول في ذهنهم جواز ذلك.

٤ ـ ربّما كان عدم سؤالهم بسبب التقيّة والخوف.

٥ـ قد جاء النفي والإثبات في الروايات في هذا المورد، فقد أمر رسول اللهﷺ أمّ ورقة أن تؤمّ أهلها، وكلمة أهل تشمل الرجال والنساء على حدٍّ سواء، لذلك فإنّ هذه القضية كانت متداولة حينذاك، ولم يكن الحال أنّ الحرمة هي التي تجول في ذهن

---

(١) العلامة الحلي، منتهى المطلب ١: ٣٦٨.

الجميع.

وهنالك رواية ذكرت في دعائم الإسلام أشارت إلى عدم جواز ذلك؛ وعند تعارض الروايتين فإنّهما تسقطان، ونرجع إلى الإطلاقات والعمومات.

٦ـ يمكن الإجابة على الروايات المانعة بالقول: استناداً إلى الاطلاق المقامي للروايات، فإنّ الذكورة ليست شرطاً؛ وذلك أنه ذكر في الرواية «خمسةٌ لا يَؤمنّ...»[(١)]، ولم تذكر المرأة بين هؤلاء الخمسة، والرواية في مقام بيان من لا يجوز تصدّيهم لإمامة الناس في صلاة الجماعة.

٧ ـ إلغاء الخصوصية والاشتراك في الحكم، أي إنّه لا يوجد فرق بين الرجل والمرأة، بحيث إنّه إذا كان الرجل عادلاً فبإمكانه أن يؤمّ الناس، وكذلك هو الحال بالنسبة للمرأة، غاية ما في الأمر أنّه ينبغي للمرأة الاستتار ولازمة إمام الجماعة هو الاشتهار، وهذا أيضاً لا يستند إلى دليلٍ خاصٍّ.

ط ـ دليل الإجماع

ذكروا أنّ الإجماع دليلٌ على عدم جواز إمامة المرأة للرجال.

تحليل ونقد

لا يمكن الاستناد إلى هذا الدليل لأسبابٍ، منها:

١ ـ بما أنّ هذه القضية ذات وجوه واعتبارات مختلفة فإنّه ليس بإمكاننا أن نجعل هذا الإجماع دليلاً كاشفاً عن الحكم التعبّدي هنا.

٢ ـ لم يكن هذا الإجماع متحقّقاً عند الإمامية ولا في الروايات، والشيخ الطوسي لم يستطع أن يحصل في هذا المورد على فتاوى القدماء، مثل ابن أبي عمير وزرارة وغيرهم، لذلك فإنّه يتوجّب علينا الرجوع إلى النصوص الفقهية في بطون الكتب، كالمقنع والهداية ورسالة ابن بابويه وما شاكلها، لكي يتحصّل لنا العلم بأنّ هذه المسألة قد ذكرت فيها أو لا.

---

(١) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، (طبعة قديمة) ١: ١٤٥.

٣ـ يمكن أن يكون هذا الإجماع مستوحىً من وجوه اعتبارية، كاستتار المرأة، لذلك لا يمكننا الاعتماد عليه.

٢. إمامة المرأة في صلاة الجمعة

البحث في مورد إمامة الجمعة يتمحور في نظريّتين:

النظرية الأُولى: مبنى من جعل صلاة الجمعة مختصّةً بزمان حضور الإمام المعصومعليه السلام، وفي أثناء غيبته فإنّه لا شرعيّة لها، بناءً على أنّ الحاكمية قد جُعلت للإمام المعصومعليه السلام، واختصّت به دون غيره، حتّى وإن قلتم بجواز حكومة الفقهاء، مثل: الأمر بالطاعة الذي ورد في الآية الشريفة: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾، فهذه الطاعة من مختصّات الائمة المعصومينعليهم السلام، ولا تتعدّى إلى مَن سواهم، وكذا إمامة الناس في صلاة الجمعة من حقوق الحاكمية، وإنّ الحاكمية غير ثابتة للفقهاء، لذلك فإنّ صلاة الجمعة في زمان الغيبة غير مشروعة، ففي هذه الموارد يكون البحث والتحليل عديم الثمرة أساساً؛ لأنّ صلاة الجمعة من مختصّات عصر الظهور، والبحث في كون إمام الجمعة رجلاً أو امرأةً لا فائدة منه، وهذا من مختصّات إمام العصرعجّل الله تعالى فرجه الشريف، كما هو الحال في باب الحدود إذا قلتم: إنّها من مختصّات إمام العصرعجّل الله تعالى فرجه الشريف، كما تبنّاه السيد أحمد الخوانساريرحمه الله[1].

النظرية الثانية: مبنى من اعتقد بكون صلاة الجمعة واجباً تخييرياً، أو من اعتقد بكونها واجباً عينياً، كالشهيد الثاني[2] والفيض الكاشاني، لذلك فإنّ البحث هنا عن ثبوت شرط الذكورة أو عدم ثبوته في إمام الجمعة تكون له ثمرة وفائدة.

---

(١) الخوانساري، جامع المدارك، مكتبة الصدوق، مؤسّسة اسماعيليان، الطبعة الثانية ١٣٦٤، قال: أمّا لو افتقر إلى الجرح أو القتل لم يجز إلا بإذن الإمام، وكذا الحدود لا ينفّذها إلاّ الإمام أو من نصّبه.

(٢) الشهيد الثاني، الرسائل: ٥٠، من منشورات مكتبة بصيرتي، قم، وفيه: فأقول: اتّفق علماء الإسلام في جميع الأعصار وسائر الأمصار والأقطار على وجوب صلاة الجمعة على الأعيان في الجملة.

قال صاحب الجواهر وآخرون: إنّ اشتراط الذكورة في إمام الجمعة يُستند إليه بأدلّة إمام الجماعة، ولا يوجد لدينا دليلٌ آخر بخصوص إمام الجمعة، أي إنّه لم يتمّ البحث فيه بشكلٍ مستقلٍ؛ وبناءً عليه يمكننا القول: إنّ من يشترط الذكورة في إمام الجماعة فهو أيضاً يشترطها في إمام الجمعة.

نتيجة البحث

عند التأمّل في الأدلّة المذكورة يمكننا الاستنتاج أنّ شرط الذكورة في صلاتي الجمعة والجماعة لا يستند إلى دليلٍ قطعي، وعليه فإنّ المرأة بإمكانها أن تؤمّ الرجال جمعةً وجماعةً، واستدلال ورأي الفقيه ومرجع التقليد الشيخ صانعي يؤيّد هذا الرأي حينما تعرّض للتعليق على شروط إمام الجماعة في تحرير الوسيلة، فقد ورد في تحرير الوسيلة: ويشترط فيه أُمور: الإيمان وطهارة المولد والعقل والبلوغ... والذكورة اذا كان المأموم ذكراً، بل مطلقاً على الأحوط...[1]، وقد قال الشيخ صانعي معلّقاً عليه: وإن كان جواز إمامة المرأة لمثلها لا تخلو عن قوّة، بل وجواز إمامتها للرجال أيضاً؛ لقاعدة الاشتراك، وإطلاق أخبار الجماعة وعمومها الدالّ على استحباب الجماعة مطلقاً، بل وبعض الاخبار الناهية عن الصلاة إلاّ خلف من تثق به مثلاً، ممّا تدلّ على أنّ الشرط في صحّة الجماعة كون الإمام موثوقاً به، فإنّه المناط في الصحة، رجلاً كان أو امرأة، مثل قوله عليه السلام: «لا تصلِّ إلاّ خلف من تثق بدينه»[2]، هذا مضافاً إلى أنّ الموضوع فيه أيضاً كلمة الموصول الشاملة للمذكّر والمؤنّث جميعاً، هذا مع ما في النبوي أنه صلى الله عليه وآله أمر أمّ ورقة أن تؤمّ أهل دارها، وجعل لها مؤذّناً[3]، وهو المروي في كتب الفروع لأصحابنا[4]،

(١) تحرير الوسيلة (مع تعليقة الشيخ صانعي) ١: ٣٣٢.

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٣٠٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب١٠، الحديث٢.

(٣) المتقي الهندي، كنز العمّال ٤: ٢٥٧.

(٤) جواهر الكلام ١٣: ٣٣٧.

مستدلّين به لجواز إمامة المرأة لمثلها، والظاهر أنّ الأهل أعمّ من المرأة.

ولا يخفى عليك أنّ ما استدلّوا به لعدم جواز إمامتها للرجال من الوجوه الكثيرة كلّها مورد للمناقشة والإشكال، وغير قابلة للاستدلال[١].

(١) صانعي، التعليقة على تحرير الوسيلة ١: ٣٣٣.

تحديد نصاب المهر في الإسلام

دراسة في الإمكان والمشروعية

د. علي علي آبادي(*)

مقدمة

إنّ تشريع المهر، بوصفه أحد سمات النظام التشريعي في الإسلام، كان ولا يزال هدفاً للهجمات والشبهات المتعددة المثارة من قبل المنتقدين، وأحياناً أهل الخبرة الجاهلين بأبعاد الموضوع في سائر الأنظمة الحقوقية. وقد اقتضى ذلك بذل المؤمنين بالنظام الحقوقي الإسلامي لمساعٍ حثيثة في اتجاهين: دحض الاتهامات المطروحة؛ وتقديم الأدلة التي تُبرز أرجحية حفظ هذا التشريع الإسلامي. وكان الأمل في أن تتمكّن هذه الجهود من تبيين حقيقة المهر، وتوضيح أهمّيته ومكانته في النظام الحقوقي الإسلامي، بعد الردّ على بعض الانتقادات، من قبيل: إنّ المهر هو ثمن أنثوية المرأة، وذلك عبر الاستفادة من الإمكانات التي تتيحها وسائل الإعلام.

وفي غضون ذلك تحوّل تشريع المهر في البلدان الإسلامية، ومنها النظام الإسلامي الإيراني، في السنوات الأخيرة إلى ظاهرة غير صحيّة، ربما وقفت عائقاً في طريق زواج الشباب، أو على الأقل صعوبته، ليصبح (المهر) عملاً غير عقلائي، يتسبّب في انخفاض

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران والجامعة الإسلامية الحرّة، من إيران.

شديد في معدلات الزواج أكثر من أيّ وقت مضى، وذلك في ضوء غياب العوامل التي تحدّ من تفشي هذه الظاهرة المرضية واتّساعها.

هذه الحالة المرضية ناجمة عن ظاهرة جديدة تمثّلت في شيوع غلاء المهور الخارجة عن دائرة الاستطاعة، وهذه بدورها جاءت نتيجة لعوامل عدّة، مثل: انعدام عنصر القناعة لدى العديد من الأسر؛ التنافس العشوائي؛ الالتزام الأحادي الجانب؛ غياب نصاب ومعيار رادع لجشع الطالب، وبالتالي إطلاق يده دون قيد أو شرط. لقد مهّدت هذه الحالة الأرضية لإطفاء رغبة الرجال في النكاح، بل استحالته على الشباب منهم. وبقدر اتّساع ظاهرة المهور المرتفعة، التي تشهد انتشاراً وتنامياً لتصبح ظاهرة شاملة، يتّسع نطاق المعضلات الاجتماعية كذلك، بشكل ينذر بتلاشي الزيجات. لذا كان لا مناص من البحث عن وسيلة ناجعة لمعالجة هذه الحالة.

وهذه المقالة استكشاف وسبر لأصول وأحكام المهر؛ بغية الحصول على جواب للسؤال التالي، وهو: هل يوجد في الفقه الإسلامي نصاب أو حدّ للمهر يستطيع منع النمو المطّرد له؟ وفي حال كان الجواب بالإيجاب فما هو ذلك النصاب؟ وعلى فرض كانت الإجابة بالنفي فهل للأدلة الفقهية القدرة على وضع ضابطة لتحديد الإرادات باتجاه رعاية التناسب بين مقدار المهر واستطاعة المتعهِّد على التأدية والتسديد أو أنّ الشريعة الإسلامية المقدّسة عاجزة عن وضع مثل هذه الضابطة؟

وفي هذه المقالة؛ وبهدف لفت الأنظار إلى مكانة الإنسان عند الشارع المقدّس، نلقي في البداية لمحة سريعة على قيمة الإنسان ومكانته من وجهة نظر الإسلام. وبعد ذلك؛ وبالنظر إلى أهمية النكاح وتشكيل الأسرة واستمرارها لأسباب من قبيل أنّها العلّة المحدثة والمبقية للإنسان، القاعدة الأولى والأكثر استحكاماً والأقدم وأكثرها طبيعية من حيث التكاثر، التربية، التزكية، وباختصار تنشئة الإنسان الصالح المنشود من قبل الخالق والمخلوق، سنتطرّق إلى المهر بوصفه تشريعاً موجداً وشاملاً. وقبل الولوج في صلب البحث سوف نتناول المسألة بالاستدلال من أجل دحض الالتباسات المحتملة، متوخّين الحيادية. وبعد ذلك ـ ومن خلال تبيين حقيقة المهر وفلسفة تشريعه

ـ سنناقش ظاهرة غلاء المهور وآثارها من نواحٍ مختلفة، ثمّ ننتقل إلى استعراض عدّة نماذج سابقة، والإشارة إلى عدم تكلّل الجهود بالنجاح باتجاه تعديل المهر، وهي بطبيعة الحال تعبّر عن وجهة نظر المدافعين عن فكرة إطلاق المهر. ثم نختم البحث بإبراز نتائج النقاش بخصوص إيجابية أو سلبية تحديد سقف للمهور.

هدف هذه الدراسة

قبل استعراض الآثار المترتّبة على المهور المرتفعة ثمّة نقطة في غاية الأهمية ينبغي الوقوف عندها قليلاً، وهي أنّ هذه المقالة لا تلحظ مصلحة النساء أو الرجال بشكل مستقلّ، بل تأخذ بنظر الاعتبار مصلحة الإنسان بما هو إنسان، ومصلحة المجتمعات الإنسانية دون الاهتمام بالجنس، حيث تمثّل الأسرة هنا تجسيداً لها؛ لأنّ مصلحة النساء والرجال هي مصلحة مشتركة، وإنّ أولئك الذين يهتمّون بالرجال أو النساء بشكل مستقلّ يرتكبون خطأً، وهم؛ بسبب نمط تفكيرهم هذا، يتسبّبون في آلام جمّة للمجتمع. والمسألة واضحة على ما نعتقد؛ إذ كيف يمكن لأيّ رجل أن يشعر بالسعادة وهو يلمس ويشاهد تعاسة أمّه، أو أخواته، أو بناته، أو زوجته، أو سائر الأقارب ـ نَسَبياً وسببيّاً ـ من الإناث، وأنّى للمرأة أن تهنأ وشبح التعاسة يسيطر على أبيها، أو أخيها، أو ابنها، أو زوجها، أو بقية أقاربها ـ نَسَبيّاً وسببيّاًـ من الذكور، وما نريد قوله هو أنّنا وبقليل من التأمّل سنلاحظ أنّ كلّ واحد من خاصّة الرجل والمرأة على السّواء محاط بمجموعة من أفراد الجنس الآخر، الذين يهمّه وجودهم ومصيرهم. وبشكل عام فإنّ ثمّة علاقة تأثّر متبادلة بين المرء والأفراد المحيطين به، فهم يسعدون لسعادة بعضهم البعض ويشقون لشقائهم.

ولا يمكن لإنسان عاقل أن يحبّ ابنته، ويكره ابنه؛ لمجرّد عامل الجنس، فنحن في مجموعنا نشكّل آباء أو أمّهات، أبناء أو بنات، هذا المجتمع. وعلى الإنسان من خلال إمعان النظر أكثر ـ وعلى الأقل بالقدر الذي نستطيع فيه فهم ما يدور حولنا، ونميّز السليم من السقيم من الأمور ـ المساهمة في توفير الرفاهية لكلّ أفراد المجتمع؛ لأنّ من

يغضّ الطرف عن سعادة الإنسان فقد غضّ الطرف عن سعادته هو. وعلى ضوء ذلك فإنّ المقصود من المصلحة في هذه المقالة هو مصلحة الجنس البشري، لا نوع خاص منه، سواءٌ أكان خصيصة ذلك النوع هو جنسه أم حقيقة منفصلة عنه.

ماهيّة المهر

ينصّ القانون المدني، من دون تقديم تعريف للمهر، في مادّته ١٠٧٨ على أنّ: «كلّ ما له ماليّة، ويكون قابلاً للتملّك، يمكن جعله مهراً». وعليه؛ بالنظر إلى قوانين المهر المطبّقة حالياً، يمكن القول بأنّ المهر أو الصداق هو المال الذي يصبح بحسب المورد ـ وتبعاً لعقد النكاح أو على أثر المواقعة ـ بالضرورة ملكاً للمرأة، أو حقّاً من حقوقها. ولو وقفنا عند هذا التعريف وتأمّلناه قليلاً ستتبيّن النقاط أدناه:

١ـ يجب أن يكون للمهر مالية، وبناءً عليه لا تمتلك الأشياء الفاقدة للوصف المذكور صلاحية أن تكون مهراً، ونحن نعلم أنّ للمال قيمة اقتصادية، وهو يتوفّر على مفهوم الاجتماع والنسبية.

٢ـ يمكن تحديد المهر ضمن اتفاق يكون تابعاً لعقد النكاح عن طريق توافق طرفي العقد، أو إرادة بديلة، وفي بعض الحالات يمكن تحديده من خلال إلزام تابع. وعليه إذا لم يتمّ النكاح أو المواقعة فلا يمكن أن يتحقّق المهر؛ لأنّ ذلك سيكون تابعاً من دون متبوع، كما لا يمكن أن يتحقّق المعلول دون علّة.

٣ـ إنّ زمان تحديد المهر والمال الذي وقع مهراً وماهية المهر يشكلان المعبر الذي تتحقق من خلاله ملكية المهر، لأنّه إذا تمّ تحديد المهر في العقد، وكانت العين محدّدة، يصبح مال المهر ملكاً للزوجة عن طريق عقد النكاح، وسيصدق على المعقود عليها حينئذٍ وصفي الزوجة والمالكة للمهر؛ بينما لا يمكن أن تـنتقل إلى الزوجة ـ حين انعقاد النكاح ـ ملكية المهر الذي لا يكون عيناً محدّدة، أو المهر الذي لم يتمّ تحديده إلى حين لحظة انعقاد النكاح؛ لأنّ هذا الانتقال متوقّف على التحديد في كل واحد من أشكاله، بيد أنّ استقرار مال المهر أو المهر نفسه بعهدة الطرف المقابل هو أمرٌ بديهي.

٤ـ باستطاعة صفة المالية المذكورة في التعريف تحديد الحدّ الأدنى للمهر، حتى لو كان قليلاً جداً، بيد أنّه لم يتمّ تحديد حدّ أعلى له، فمقداره يخضع للإرادات أو العرف والأوضاع والأحوال. وهذه الخصوصيّة، أي عدم امتلاك حدّ أعلى، أدّت إلى بروز ظاهرة ارتفاع المهور، التي نحن بصدد مناقشتها.

٥ـ هناك خصوصيّة أخرى للتعريف، وهي عدم وجوب تزامن تحديد المهر مع النكاح، والتي أفضت إلى ظهور مهر المثل في حالات الزوجة مفوّضة المهر، أو مفوّضة البضع، وبطلان المهر، ووقوع الوطء، والوطء بالشبهة والإكراه، وفي حالة الطلاق قبل الدخول، على عكس الفسخ والانفساخ قبل الدخول، الذي يؤدّي إلى تحديد مهر المتعة على الرجل، وإلزامه بدفعه.

الهدف من تشريع المهر

بعد أن توضّحت بشكل نسبي ماهيّة المهر فإنّ نظرة إجمالية على أسبابه يمكن أن تبيّن لنا موقع وأهمية المسألة التي نناقشها بشكل أكبر. وهنا نسعى للإجابة عن السؤال التالي: في ضوء أهميّة النكاح بالنسبة للمرأة والرجل لماذا يتوجّب على الرجل وحده دفع مبلغ يعتدّ به تحت عنوان المهر إلى الزوجة التي تصل هي أيضاً في هذا التشريع إلى مطلوبها؟

إنّ إبداء الرأي حول أيّ تشريع حقوقي يمكن أن يكون واقعياً عندما يأخذ بعين الاعتبار النظام بجميع عناصره المؤثرة. ومن هذا المنطلق لا ينبغي النظر إلى التشريع الحقوقي للنكاح بمعزل عن النظام الحقوقي الإسلامي، كما لا ينبغي أن نتجاهل القيود الناجمة عن النكاح، أو نتجاهل موقع طرفي عقد النكاح في الحقوق الإسلامية، حيث يتطلّب التطرّق إليها فرصة ومجالاً أوسع. وعلى سبيل المثال: يجب الانتباه إلى أنّ البيت والأسرة في النظام الإسلامي يعودان إلى الزوج، وأنّ دور الزوجة هو إدارة شؤون الأسرة، غير أن مصاديق التشريع بالخصوصية المذكورة تميل إلى الصفر، ويُستبعد أن يكون لهما مصداقٌ، إلاّ أنّ آثار ذلك ماثلة. ومن هذه الزاوية نقوم باستعراض بعض

الآراء، ومجمل ما سيتمّ طرحه:

١ـ بالنظر إلى أنّ إرث المرأة أقلّ من إرث الرجل فإنّ المهر ـ علاوة على التعويض عن ذلك ـ يحمل في طيّاته نوعاً من خصوصية التقسيم وتوزيع الثروة؛ لأنّ الثروة تتحرّك من أسرة إلى أسرة أخرى.

ومن أجل فهمٍ أفضل لهذا الرأي لا بدّ من الانتباه إلى أنّ البنت تحصل من أبيها على إرث أقلّ مقارنة بإخوتها، إلاّ أنّ المهر يدفعه الزوج، حيث لا يمكن تحميل الزوج مسؤولية الأب، وأنّ الزوجة والزوج يرث أحدهما الآخر أيضاً بنسبة واحد إلى اثنين، ولأنّ الإرث يشكّل الثروة في لحظة الموت، وبغضّ النظر عن مجهولية الوارث والموروث عند انعقاد النكاح، فإنّ المالية أيضاً مجهولة، وإنّ الأمور الغامضة الكثيرة المحيطة بالتشريع المشار إليه مانعة عن إبداء الرأي بشكل قطعي، إلا إذا كان المعيار هو المصلحة النوعية لا المصلحة الشخصية، ومع ذلك ونظراً للاحترام الذي يعيره الإسلام للملكية لا بدّ من التريّث، دون قدح في البعد التعبّدي له.

أضِفْ إلى ذلك أنّ القيود التي تفرض على الزوجة جرّاء النكاح أكبر مقارنة بتلك المفروضة على الزوج. كما يجب الالتفات إلى أنّ نفقات الأسرة كافة تقع على عاتق الرجل، وأنّ المرأة متحرّرة من هذا القيد بشكل كامل.

٢ـ إنّ المهر مؤشّر على التكريم والاحترام الذي يكنّه الزوج لزوجته، وإن كان هذا الاحترام موضع تأمّل؛ لكونه إجبارياً، وكذلك النِّحلة موضوع المذكرة الإيضاحية (٦) من قانون تعديل قوانين الطلاق، بيد أنّ مقداره هو أمر مغاير لصفة الإجبار.

٣ـ المهر دليل على التزام الرجل بالنكاح؛ لأنّه إذا لم يكن كذلك فما حاجة الرجل إلى التعهّد بدفع مبلغ يعتدّ به، كما هو الحال في التعهّد الأكبر...، ولكن ألا ينبغي للمرأة أيضاً أن تُظهر هي الأخرى تعهّدها؟ وإذا كان المهر شرطاً للتعهّد فهل يكون هذا التعهّد ملزماً لطرف واحد دون الآخر، وبإلزام القانون؟ طبعاً يمكن لهذه القضية أن تجد لها ارتباطاً بحقّ الرجل بالطلاق وتعدّد الزوجات، لكنّ هذين الاثنين قد تمّ نقضهما و....

٤ـ يكون المهر على شكل تعهّد أو اتفاق تابع للنكاح، ولكن في ضوء جعل خيار زمان التأدية والتسديد (وهو عند المطالبة) بيد الزوجة، حيث تطالب به عند الانفصال عادةً، فقد أوحى ذلك بأنّ دفع المهر هو نتيجة حتمية لوقوع الطلاق. وعلى هذا الأساس يصبح العبء الثقيل المترتّب على دفع المهر مانعاً أمام الطلاق أحياناً، وهو مراد الشارع والعرف معاً.

٥ـ في تفسر الآية الرابعة من سورة النساء اعتبر بعض المفسِّرين في بحث (النِّحلة)، التي وردت للإشارة إلى المهر، أنّ المهر؛ بدليل كونه هدية من الله سبحانه وتعالى للزوجة، يتوافر على عنوان (النِّحلة). وبعبارة أوضح: اعتبر هؤلاء أنّ المهر هدية من عند الله للزوجة[١].

٦ـ إنّ عنوان صدقة (وصداق) كناية عن سلامة نية وصدق الزوج، ودليلاً على رغبته ومحبتة للزوجة، لتشكيل الأسرة[٢]. كما كتبوا: «الصَّداق ـ بفتح الصاد وكسرها ـ سُمِّي به لإشعاره بصدق رغبة باذله في النكاح»[٣].

٧ـ اعتبر بعض المفسرين كذلك أنّ المهر عامل إعزاز للمرأة وتثبيت واستمرار للنكاح في وقت واحد[٤].

٨ـ بما أنّ الإسلام يحثّ الزوجة على البقاء في البيت؛ لغرض إدارة شؤون الأسرة على أكمل وجه، ولأنّ النساء لا يمتلكن عملاً يدرّ عليهنّ دخلاً معيناً، يمكن للمهر أن يمنع إلى حين الضائقة المالية الناجمة عن الانفصال، بيد أنّ هذا الأمر هو في طور الأفول في العصر الحالي؛ نظراً لانخراط معظم النساء المسلمات في العمل، بالإضافة إلى الشرط القائل بتقاسم الزوجين للثروة الحاصلة بعد الزواج، وكذلك التعويض المنصوص عليه

---

(١) انظر: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١٣: ١٠٩؛ الطبرسي، تفسير جوامع الجامع ١: ٢٣٦؛ مير شمسي، مباني حقوق وتكاليف زن در ازدواج از ديدگاه فقه إماميه: ٢٦.

(٢) انظر: مير شمسي، المصدر السابق: ٢٥.

(٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام ١: ٥٣٣.

(٤) انظر: شيخ الإسلامي، الأحوال الشخصية: ١٢٧ ـ ١٣٧.

في المذكرة الإيضاحية رقم (٦) من قانون الطلاق المعدّل، وكذلك التحسّن المطّرد للأوضاع الاقتصادية للنساء، وشمولهنّ بقوانين مؤسسات الضمان الاجتماعي. ربما أدت هذه الحقائق إلى اكتفاء العديد من النساء المتعلّمات بمهر رمزي للتأسّي بأمر الشارع المقدس، ويتمثّل في هدية من المصحف الشريف ومرآة وشمعدان وعدد من باقات الزهور، والرفض التامّ لأي مبلغ نقدي بعنوان المهر، ولكن لا تزال الأكثرية العظمى من الفتيات يطالبن بمهر مرتفع، وأكثر أشكال المهر تداولاً في الوقت الحاضر عبارة عن مسكوكات ذهبية بعدد سنة ولادة الفتاة، أي لو وافقت فتاة من مواليد ١٩٨٩ على الزواج فسيكون مهرها ١٩٨٩ مسكوكة ذهبية، ومبلغ هذا العدد من المسكوكات يعادل في الوقت الحاضر ٤٣٧٥٨٠ ألف دولار.

ثمّة نقطة نرى من الضروري الإشارة إليها وهي أنّ ما تمّ استعراضه حتى الآن هو ما درجت عليه العادات والتقاليد، إلاّ أنّه توجد طرق أخرى لحساب المهر بالتاريخ الهجري الشمسي، ما يقرّب مبلغ المهر إلى رقم نصف مليار تومان. إلاّ أنّ ذلك لا يعني عدم وجود مهور مناسبة هنا وهناك.

الآثار السلبية للمهور المرتفعة

المقصود من المهر المرتفع في هذه المقالة هو الارتفاع الفاحش الذي لا يمكن التغاضي عنه، وفي بعض الحالات يصل هذا الارتفاع حداً يلغي معه أيّ يقين أو أمل بالتسديد، ويتضمّن آثاراً سلبية كثيرة، بحيث يكون في بعض الحالات؛ واستناداً إلى القواعد العامة للعقود، باطلاً وفاقداً للمسوّغ الشرعي أو القانوني. وعلى هذا الأساس نسعى هنا إلى الإشارة إلى عدد من النتائج الوخيمة لهذا النوع من المهور.

إنّ أسوأ أثر للمهور المرتفعة يكمن في مواجهتها لنفس النكاح، الأمر الذي لا يمكن التغاضي عنه في نظر الشارع المقدس. حيث يعزف الشاب المؤهّل للنكاح عن الزواج؛ لعدم إمكان الوفاء بالمهر المطلوب، ومن خلال ترجيح العزوبية على الزواج يحمّل نفسه والمجتمع آثاراً روحية ونفسية واجتماعية واقتصادية و... كثيرة.

وقد ترك ارتفاع المهور المتداولة أثره ـ إلى جانب سائر المشكلات ـ على قدرة الشباب في اتّخاذ قرار الزواج، حيث رفعت فترة الترديد بالقدرة على الزواج، مع أنّها تشكّل أكثر فترات الغريزة الجنسية حساسية، وهي ليست بالقصيرة، ولا يمكن تجاوزها بسهولة، رفعت من سنّ الزواج، وفرضت هذه المرحلة المصحوبة بنوع من الإحباط في إمكانية الزواج سلوكيات منحرفة كثيرة على المجتمع.

ومن الآثار المشؤومة لهذا النوع من المهور ظهور ما يعرف بالزواج الصوري، الذي تلجأ إليه فئة قليلة من الفتيات بهدف استغلال المادة (١٠٩٢) من القانون المدني، وثمّة مخاوف من تفشيه، وهو ما يثير القلق.

المادة (١٠٩٢) من القانون المدني تنصّ على أنّه: «إذا طلّق الزوج زوجته قبل الدخول فللزوجة نصف المهر، ولو كان الزوج قد دفع قبل ذلك أكثر من نصف المهر يحقّ له استرداد ما زاد على النصف، عيناً، أو مثلاً أو قيمة». وقد دخلت هذه المادة من الحقوق إلى الفقه[1].

وفي إحدى الحالات التي تمّ الكشف عنها حصلت فتاة على حوالي (١٢ ألف مسكوكة ذهبية)، في مناورات مزيفة (عملية نصب واحتيال)، بعد أن تمّ عقد قرانها لثلاث مرات، ثم طُلِّقت في كل مرّة قبل الدخول، بحجج واهية، وحصلت بذلك على نصف المهر. إنّ بداهة وتعدّد النتائج الوخيمة لهذا العمل الشائن تلغي الحاجة إلى الإسهاب في الحديث عنه، لكن يجب التنويه إلى أنّ التلاعب بقدسية الزواج[2] وزوال قبح الطلاق أيضاً هما من النتائج الأخرى لهذه الظاهرة.

إنّ الموارد المذكورة هي من الآثار المؤكّدة للمهور المرتفعة، والتي ـ إلى جانب باقي آثارها السلبية ـ تعد مانعاً للنكاح أيضاً. ومع أنّ هذه الخصوصية كافية للاستنتاج، إلاّ أنّه؛ لمنع التكرار، يبدو ضرورياً أن يقوم المرء باستذكار إجمالي لمصير أولئك الذين

(١) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٩: ٦٧٩٥ ـ ٦٨٠٦؛ النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٣: ٨٠ ـ ٩٠.

(٢) انظر: الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ٣١٢، مفتاح ٧٧٧.

رضخوا لقبول مثل هذه المهور ليقف على فظاعة المسألة.

تلجأ فئة أخرى من الشباب إلى المهور المرتفعة في ضوء أوضاعها، أملاً بالحصول على المال في المستقبل، وهؤلاء هم أحد ثلاثة أصناف:

١ـ شباب حديثو السن يمتلكون أموالاً كافية حصلوا عليها بطرق عدّة، مثل: الدعم المالي للوالدين، الإرث، و...، ويقوم هؤلاء باللجوء إلى المهور المرتفعة. وعلى الرغم من أنّهم يمارسون هذا العمل في نطاق حاكمية الإرادة، غير أنّ تكرار هذا العمل لا يخلو من لبس؛ لأنّه أولاً ابتعادٌ عن السنّة، فالمهر القليل مستحبّ والمهر المرتفع شؤم[1]، علاوة على أنّ النكاح المذكور يؤسّس لسنّة سيئة بالنسبة لسائر الفتيات، من خلال محاكاتهنّ ومقايستهنّ لأنفسهنّ مع باقي بنات جنسهنّ[2]، حيث إنّ هؤلاء ـ استناداً إلى الحديث النبوي الشريف ـ يتحمّلون وزر سنّهم لهذه السنّة ووزر من يعمل بها. ومن الناحية الوضعية أيضاً سوف يكون الأبناء، والأجيال القادمة عموماً، في معرض هذا الخطر، حيث لا يعتبر ذلك نتيجة مطلوبة. أضِفْ إلى ذلك أنّ العقد المذكور يعدّ من باب السفه، وهو ما يستلزم التأمّل والتدبّر.

٢ـ من لا يملكون مالاً وثروة كافية، إلاّ أنّهم يقبلون تحت وطأة الإيحاءات المتفائلة. ويمكن تقسيم هؤلاء إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: التي ستواجه عاجلاً أم آجلاً مشكلة في هذا السياق، وسيؤدّي بها الأمر إلى خلف القضبان بعد تطبيق القوانين بحقّهم. وعلى الرغم من وجود عدد لا يستهان به من هؤلاء إلاّ أنّه بسبب وعي المجتمع نتجنّب الدخول في حيثيات الموضوع. ولا بدّ لنا أن نعلم أنّ هذه المجموعة تشترك مع المجموعة السابقة في خلق النتائج المذكورة، ولو أنّه يمكن أخذ العبر بالتعمّق في مصير هؤلاء.

المجموعة الثانية: وتتمثّل في الأكثرية العظمى من المتزوجين، وتشكل شريحة قبلت مهراً يفوق طاقاتها المادية، وترى أنّها حقّقت هدفها في الزواج المنشود، وتواصل حياتها

---

(١) انظر: النجفي، بلا تاريخ، ٣١: ٤٧ ـ ٤٨؛ الزحيلي ٨: ١٤، ١٩، ٦٧٦٢ ـ ٦٧٦٦.

(٢) انظر: علي رضا فيض، مبادئ الفقه والأصول: ٤١.

العادية. في حين تظهر حقيقة وباطن الأمر شيئاً آخر. وعليه، للاقتراب أكثر من حياة هذه المجموعة، وإيضاح المسألة بشكل أفضل، فإنّ دراسة وضع هؤلاء يعدّ أمراً ضروريّاً. وبناء على هذا، وبعد الأخذ بعين الاعتبار الإشكالات المذكورة آنفاً، والدخول إلى الدائرة الضيقة في حياة هذه المجموعة، نستعرض عدّة ضوابط يمكن لكلٍّ منها أن تعرض قسماً من طرف معادلة غير متكافئة أحد طرفيها الدخل والطرف الآخر هو المهر موضع تعهّد الأفراد المشار إليهم.

لو وضعنا قيمة أكثر المهور الحالية شيوعاً، والذي يشكل جزءاً من النفقات التمهيدية للحياة المشتركة، في أحد طرفي المعادلة، والبالغ مليارين وسبعمائة وأربعة وثلاثين ألف تومان، وفي الطرف الآخر من المعادلة الرقم الذي يمثّل دخل الفرد المتعهّد، حيث إنّ الحدّ الأدنى لرواتب موظفي دائرة الضمان الاجتماعي أقلّ من (٢٢٠٠٠٠تومان)[1] شهرياً، والحدّ الأعلى للرواتب الشهرية لصغار الموظفين المشمولين بقانون التوظيف الحكومي أقل من (٢٠٠٠٠٠تومان). ولو افترضنا أنّ المتوسط العام للرواتب هو (٥٠٠٠٠٠تومان) شهرياً، أي ضعفين ونصف الضعف لدخل ذوي الحدّ الأدنى من الرواتب، فسوف نحصل على الجدول التالي:

عدد مسكوكات المهر × ثمن المسكوكة بالتومان = مبلغ المهر > متوسط الراتب (بالتومان) × الحد الأعلى لأشهر العزوبية = مجموع المبلغ المستحق دفعه.

وبالأرقام: (١٣٨٧ ـ ٢٠ سنة) × ٢٠٠٠٠٠٠تومان = ٢٧٣٤٠٠٠٠٠٠ < ٥٠٠٠٠٠٠ × ١٢ × ٣٠ = ١٨٠٠٠٠٠٠٠٠.

هذا الجدول غير متكافئ بالقدر الذي تضيع فيه كل الحياة، ومن الطبيعي أنّ أيّة حياة متواضعة شائعة يمكنها أن تستهلك جميع مبلغ الدخل، وأن تجعل معدل الأمل في تسديد المهر صفراً.

إنّ عدم منطقية التعهّد المذكور يمكن إثباتها أيضاً عن طريق عرض الزمان اللازم

---

(١) الدولار الأمريكي الواحد يساوي ألف تومان.

لنيل استحقاق مبلغ المهر، لأنّه لأجل تحقّق مثل هذا الاستحقاق يلزم قضاء وقت يعادل:

(١٢ × ٥٠٠٠٠٠ ÷ ٢٧٢٤٠٠٠٠٠٠) أكثر من (٤٥٥) سنة، حيث يمثل هذا الرقم بحساب العمر قبل الزواج، أكثر من مجموع الأمل بالحياة (٦ = ٧٠ ÷ ٤٥٥) لسبعة أجيال، ولا يتوقّع أيّ إنسان تحقّق ذلك.

وثمّة حقيقة تؤخذ بنظر الاعتبار، وهي أنّه يضاف سنوياً مبلغ إلى رواتب الموظفين مقدار تضخّم هذه الرواتب، إلاّ أنّ التضخّم يضاف تلقائياً إلى مبلغ المهر الذي هو من الذهب، وإذا لم يكن ذهباً تطبّق المذكرة الإيضاحية للمادة (١٠٨٢) من القانون المدني التي تنصّ على: «لو كان المهر نقداً متداولاً فإنّه سوف يُحسب ويدفع متناسباً مع تغيّر القيمة السنوي في زمان التسديد بالنسبة لسنة تنفيذ العقد الذي يحدده البنك المركزي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، إلاّ أن يكون الزوجان قد تراضيا على نحو آخر في زمان تنفيذ العقد...».

من هذا المنطلق يجب الإذعان أنّ المجموعة الأخيرة، على الرغم من أنه يمكن أن لا تدخل ـ إلى آخر العمر ـ السجن؛ بسبب عدم قدرتها على دفع المهر، وأن تواصل حياتها المشتركة؛ إلاّ أنّها ستكون فاقدة للملكية، بالمعنى العرفي لها[1]، بل أنّه ينطبق عليها حيازتها لملكية سلبيّة، بحيث إنّ ثمن الكفن الذي سيلفّون به وهم بين يدي الله سيكون من مال الآخرين، طبعاً إذا أجازوا له ذلك و... كما أنّ قسماً من هؤلاء يقضون عمرهم تحت ضغوط زوجاتهم غير الصائبة. وهم، وإنْ كانوا لا يدخلون السجن؛ للسبب المتقدّم، إلاّ أنّهم في شجارات عائلية ومشاحنات مستمرّة تهدّد أركان أسرهم، حيث لا يمكن إنكار الآثار السيئة لذلك. وهناك مجموعة أيضاً يمكن الإشارة إليها تحت مسمّى ذوي الأعمال الحرّة حيث يتمكّن هؤلاء على مدى حياتهم من جمع مبلغ المهر، ويمكننا أن نتسامح في إلحاقهم بالمجموعة الأولى.

---

(١) انظر: صفائي وقاسم زاده، حقوق مدنى أشخاص ومحجورين: ١٣.

والخلاصة هي: بما أنّ آثار المهور المرتفعة أكثر من أن يكون بالإمكان تسطيرها جميعاً بالقلم لذا فإنّنا نكتفي بهذا القدر منها كأمثلة.

الحكم التكليفي للمهور المرتفعة

النقطة الهامة التي ينبغي الالتفات إليها هنا هي أنّ البحث لا يتركّز على قلّة أو كثرة المهر بشكله المتقدّم، حتى نلجأ إلى الاستدلالات أو المستندات السابقة. إنّ الاهتمام في هذه المقالة يدور حول الوضع الراهن، حيث إنّه؛ بسبب الارتفاع غير المنضبط للمهور، وصل إلى حدّ يتوقّع معه أن يُقضى على النكاح، وأن يتحوّل إلى شيء وجوده مستلزم لعدمه[١]؛ لأنّه حين لا يقع النكاح فإنّ المهر الذي هو تابع للنكاح يفقد معناه، ولا يؤيّد أي عقل مثل هذه الظاهرة. كما لابد من معالجة العضو المصاب الذي يمكن انتقال إصابته إلى سائر أعضاء جسم الإنسان. وتأسيساً على ذلك يجب الإذعان بأنه:

١ـ قد تحوّلت المهور الغالية الخارجة عن حدّ الاستطاعة إلى شيء يستلزم وجوده عدمَه، ومثل هذا الأمر خلاف وبعيد عن العقل والمنطق، ولا بدّ من إلغائه اضطراراً[٢].

٢ـ قد اعتبرت المهور المرتفعة عملاً عبثياً، لأنّه لا يمكن تأديتها، وحرمة العمل العبث في الإسلام أمرٌ مفروغ منه. وبالنظر إلى المحاسبة المجملة المقدمة تحتاج تأدية مثل هذه المهور إلى معجزة، حادث، أو...، والتعهد الذي لا يمكن تأديته ـ علاوة على البطلان ـ هو عبث مذموم وحرام على الشرح التالي:

٣ـ مغايرتها للكتاب والسنّة؛ بسبب معارضتها للنكاح، والتي تؤدّي إلى معارضتها للإنسان. وفي هذا القسم من البحث يمكن الاستناد ـ إضافة إلى العقل المستقل ـ إلى الأصول والقواعد المعروفة، مثل: وجوب مقدمة الواجب[٣]، سدّ الذرائع[٤]، ولوازم

---

(١) انظر: الإمام الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ١٩٢.

(٢) موسوي بجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٢٢٧.

(٣) انظر: الكاظمي الخراساني ٢: ٢٦١.

(٤) انظر: جعفري لنگرودي، مبسوط در ترمينولوژى حقوق ٣: ١٢١٤؛ محمدي، مباني استنباط

الحرام[1]، وكذلك بالعقل المستلزم.

وعلى الرغم من أنّ الحكم الوضعي للمهر المرتفع ـ لتلك المجموعة الكبيرة التي لا ترى نفسها أبداً قادرة على دفعه ـ هو البطلان يمكن الاستدلال على شرعية التحريم من جهتين: الحجية الذاتية للقطع؛ وقاعدة ملازمة الشرع والعمل. بيد أنّ وضع حدّ للمهر ـ مثل الموسيقى، وحدّ الحجاب، و... ـ يحتاج إلى دقّة إضافية نضطرّ معها إلى عدم الولوج في الأبحاث قبل الابتلاء الحالي حتى نحصل على النقطة المطلوبة لتحديد مستوى الاحتياط بين جهتي الخفض والرفع ليتبدّل الترديد إلى قرار.

وفي هذا الخصوص نرجع إلى ملاحظات الشهيدين الأول والثاني، حيث أنّ الشهيد الأول يحكم باستحباب النكاح المؤكّد[2]، ويوافق الشهيد الثاني على هذا الحكم بشرطين، هما: قدرة المكلف على القيام به. ومن الطبيعي أنّه يمكن النظر إلى هذه الاستطاعة من نواح مختلفة، لكن في كلتا الحالتين القدرة على القيام بالالتزام والتعهدات الناجمة عنه تقع في نفس هذه الدائرة، والمهور الموجودة قد سلبت هذه القدرة من قسم كبير من الشباب المؤهل للزواج، ومن الطبيعي أنّها تستلزم التفكير بحلّ لها؛ والشرط الثاني للحكم المستحبّ المؤكّد هو ألا يرتكب المكلَّف الحرام بسبب ترك الزواج، وإلاّ أصبح الزواج واجباً. وعليه فإنّ الزواج إمّا مستحبّ مؤكّد أو واجب. ومن ثمّ يستعرض الشهيد الثاني أدلة وجوب واستحباب الزواج على أثر كلام الشهيد الأول، وهو أنّ فضيلة النكاح أمر مشهور، ومحقّق وثابت، وإنّ فضيلته على درجة يحرز المكلّف به نصف دينه، وفي رواية أخرى: ثلثي دينه. ويكتب الشهيد الثاني أنّ فضيلة النكاح كانت مشهورة وشائعة بين المسلمين، وهي أمر ثابت ومسلّم به في شريعتهم وتعاليمهم. وفي الختام يتحدّث بكلام دالّ على أنّ النكاح بعد الإسلام

حقوق إسلامي: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(١) انظر: جعفري لنگرودي، مبسوط در ترمينولوژى حقوق: ٦٧٨ ـ ٦٧٩.

(٢) انظر: اللمعة الدمشقية: ١٥٩.

تضمّن أعظم الفوائد[١]. وإنّ لباقي الفقهاء آراء مماثلة لما نقل أيضاً[٢]. وقد اعتبر هؤلاء ـ عموماً ـ أنّ قلّة المهر من الأوصاف الحسنة للمرأة[٣]. والخلاصة: إنّ مسائل مثل: كرامة الإنسان، تساوي البشر بين يدي الله سبحانه وتعالى، استحباب النكاح، وجوب المهر، استحسان قلّة المهر، وكراهة كثرته...، هي من الأمور التي تدلّ عليها أدلة كثيرة.

ويمكن القول بأنّها من الأمور التي تجمع عليها كافة المذاهب الإسلامية، ولا يقبل أيٌّ منها اللبس. ومن الناحية الاجتماعية أيضاً، لأنّ المهر المرتفع يعتبر مانعاً للزواج فإنّه بلا شك مخلٌّ بالنظام ومُدانٌ. وبطبيعة الحال فإنّه ـ كما المعضلات الأخرى التي تسعى الحكومة إلى إزالتها، لا بدّ أن تهتمّ بإزالة المعضل الناشئ عن شيوع المهور المرتفعة.

وفي ضوء ذلك فإنّ تـنظيم أمر المهور يحتلّ أهمية وحساسية أكبر من الناحية المذهبية ـ الدينية، وستتمّ الإشارة إلى ذلك في قسم الحكم الوضعي. والمهور المرتفعة ـ كما كان يقول كبار علماء الفقه ـ محكومة بالكراهة ما دامت تشكّل مانعاً للزواج، وهي في الوقت الحاضر تتحرّك باتجاه أن تكون حائلاً دونه، من هنا نستـنتج حرمتها الأكيدة. كما أنّها كانت حراماً في الماضي عندما كانت مانعاً لزواج من وجب عليه الزواج، وربما أصدر بعض الفقهاء الحكم بحرمتها بسبب هذه الملاحظات[٤].

الحكم الوضعي للمهور المرتفعة

الحكم بصحة التعهّد بوصفه عملاً حقوقياً يستلزم شروطاً متعددة، ومن جملتها إمكانية تأديته. وهذه حقيقة مقبولة ومعمولٌ بها في جميع الأنظمة الحقوقية الدينية

(١) انظر: الروضة البهية ٥: ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٧؛ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ٢: ٣١٤.

(٣) انظر: ابن قدامة، المغني ٨: ٦؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٩: ٦٧٦٣؛ الشيخ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٣؛ الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ٢٧٣؛ النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٤٧ ـ ٤٨.

(٤) انظر: الشيخ الصدوق، المقنع في الفقه (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية): ٨: ١٢؛ علم الهدى، الانتصار (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية) ١٨: ٦٥.

والعلمانية على حدّ سواء، بل لا بدّ من القول: إنّ جميع أسس ومواد اتفاقية البيع الدولية تتّصل بكيفية التسليم والتسلّم، أي التأدية ذاتها. إنّ هذا أمرٌ طبيعي؛ لأنّ التعهّد يتمّ أساساً بالاستناد إلى إمكانية التأدية، وإلاّ فسوف يصبح ذات العمل أمراً عبثياً. ولهذا السبب تعتبر المعاملة باطلة في الحقوق والفقه إذا لم يكن إمكان للتسليم والتسلّم، وإذا انتفى تكون المعاملة قابلة للفسخ[1]. وعليه يجب التسليم بأنّ صحّة المهور المقصودة ـ التي هي بلا أدنى شك فوق استطاعة المتعهّد ـ موضعُ شكّ وترديد، بالإضافة إلى أنّها من الناحية السلوكية عبارة عن فرض أحد الطرفين أمراً لا يطاق على الطرف الثاني، وإعطاء الطرف المقابل وعداً بالتسديد، مع أنه ليس لديه أدنى أمل في ذلك، أي تنشأ علاقة أحد طرفيها فرض بالقوة، والآخر عدم الصدق. وهذه الظاهرة التي تتشكّل متقارنة مع النكاح لا يمكن أن يكون لها نتائج طيبة في الحياة. إنّ لحاظ هذه الخصوصيات يجب أن يعتبر أساساً في استنباط الرأي الفقهي الذي يصرّح بأنّ المتعهِّد بمثل هذه المهور فاقد للقصد الجدّي على الدفع، وبالأخصّ إذا كان المتعهَّد له لا يتمتّع بالحلم وسعة الصدر، فإنّه يستطيع عبر الاستفادة من لوازم التعهّد أن يحوِّل المتعهّد إلى آلة مسلوبة الإرادة، ولن يكون ذلك عملاً محبَّذاً، ولا يمكن أن يستمر، ولا يمكن أن يعتبر دليلاً على العلاقة الحميمة بين الزوج وزوجته، ولا... ولعل هذه المفاسد في المهور الباهظة والمصالح المستترة في المهور المناسبة هي ما كان يرمي إليه الشارع المقدّس حين أشار في مناسبات مختلفة إلى كراهة المهر المرتفع، واستحباب المهر القليل. قال تعالى في الآية (٢٣٦) من سورة البقرة: ﴿لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعاً

---

(١) انظر: الإمام الخميني، البيع ٣: ٢١ ـ ٢٢٧؛ الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٢٧؛ إمامي، حقوق مدني ١: ٢١١؛ شهيدي، تشكيل قراردادها وتعهدات: ٣٠٧ ـ ٣١٤؛ علي آبادي، إيجاد وسقوط تعهدات ناشي از عقد در حقوق إسلامي، كليات حقوق اسلامي: ٧٩؛ عدل، حقوق مدني: ١٣٠؛ كاتوزيان، حقوق مدني ـ قواعد عمومي قراردادها ٢: ١٨٧ ـ ٢٠١؛ الامام الخوئي، مصباح الفقاهة ٥: ٢٣٦ ـ ٢٦٣.

بِالمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى المُحْسِنِينَ﴾.

وهذه الآية ترتبط بمهر المتعة، إلاّ أنّ معيارها عام، ولا تختصّ بمهر المتعة. وبالنظر إلى الإسناد العقلي لهذه الآية فإنّ الحكم هو حكم إرشادي؛ لأنّه لا يمكن القول: إنّ على الفرد أن يتعهّد بما هو فوق طاقته. فالعقل يحكم بتناسب السعة والتعهّد، وأن لا يصبح ذلك، تكليفاً بما لا يطاق، وتعهداً غير قابل للتسليم؛ فإن هذا عمل مذموم وباطل.

ونحن نتجنّب نقل الروايات؛ لكثرتها، ونكتفي بالتذكير أنّ الشيخ الحرّ العاملي، مؤلف واحدة من المجموعات الحديثية الشيعية، خصّص الباب الرابع من كتاب «وسائل الشيعة» لاستحباب مهر السنّة، وجمع (١١) حديثاً في هامشها، وخصَّص الباب الخامس منه لكراهة المهر المرتفع واستحباب المهرالقليل، وجمع فيه أيضاً (١٢) حديثاً آخر[١]. وبالنظر إلى أنّ مهر السنّة، أي المهر الذي جعله النبي الكريمﷺ لزوجاته وابنته السيدة الزهراءعليها السلام هو (٥٠٠) درهم، ويعادل (٢٦٢.٥) مثقال من الفضة المسكوكة[٢]، يبدو من المناسب أن يكون معياراً للمهر في الفقه ومصادره. وما يؤيّد هذا الرأي هو أنّه لدينا في واحدة من المجموعات الحديثية فقط (٢٣) حديثاً في موضوع استحباب المهر القليل ومطلوبية مهر السنة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الذمّ يختصّ بالمهور التي باستطاعة المتعهد تأديتها، وإلاّ فإن المهور الخارجة عن الوسع محرّمة وباطلة.

الهدف المرجوّ

من مجموع النقاط المذكورة يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: أليست الدولة الإسلامية، وفي ضوء استحباب المهر القليل، وحرمة المهر المرتفع، حيث يستدلّ من

---

(١) انظر: وسائل الشيعة ١٥: ٥ ـ ١١.

(٢) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٩: ٦٧٦٥ ـ ٦٧٦٦؛ شاهباغ، شرح قانون مدني ٧: ١٣٤ ـ ١٣٥؛ صفائي وإمامي، حقوق خانواده ١: ١٧٠؛ النجفي، جواهر الكلام ٣١: ١٥ ـ ٢١.

هذين الحكمين على المطلوبية الشرعية للعمل، والذمّ العقلي للمهر المرتفع، وكذلك بطلانه من الناحية الحقوقية، وانتفاء الناقل الشرعي للمهر على أثر البطلان، وفي النهاية أكل مال الغير بالباطل، والقبح الأخلاقي لهذا النوع من المهور، ومانعيّته للنكاح، وتمهيده لفرص تفكّك الأسر، و...، أقول: أليست الدولة الإسلامية في ضوء كل هذه الأسباب مكلّفة بالعمل على إزالة هذا المعضل؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هو الإجراء المتيسِّر؟ إنّ ما هو مؤكّد وظاهر من هذه المقالة أنّ الوضع الموجود يسير على غير هدىً، ولا بدّ من التفكير بإجراء مناسب من أجل تعديله، حيث يتطلّب هذا الأمر بدوره دراسة للخلفية التاريخية. وعلى أيّة حال فإنّ ما يؤرّق الذهن التساؤل التالي: في ضوء وضع المسؤولين ثمناً لكلّ شيء، حتى حياة البشر، فلماذا يحجمون عن وضع حدٍّ أعلى للمهر؟

وينبغي هاهنا الالتفات إلى أنّ إجراءاتٍ مثل فرض ضريبة على المهر هو نوع من الاعتراف بالارتفاع الفاحش للمهور، وسبب ارتفاعها. وعليه يبدو أنّه لا مناص من تحديد الإرادات التي تتحكّم بهذا الموضوع.

سابقة تعديل المهر، تجارب تاريخية

يتحدّث لنا التاريخ عن مسعيين متباينين وبارزين؛ بُذل الأول منهما باتجاه التعديل؛ والثاني باتجاه إزالة المعضل الموجود الذي ألمّ بالمجتمع. ولأنّ الثاني يرجع بشكل من الأشكال إلى زمان التأدية نتطرق بدايةً إلى هذا الزمان.

المواعد مشتقة من الوعد بين طرفي العقد، وتتلخّص في الأشكال الأربعة التالية:

١ـ التعجيل، أي المال النقد بكلّ أقسامه، طبعاً الإطلاق أيضاً ينصرف إلى هذا المورد، ومتى ما قدّم تبيين في هذا الخصوص فهو بمثابة تأكيد صرف.

٢ـ النسيئة أو الآجل، أعمّ من أن يكون كلّ التعهّد مؤجّلاً أو بعضه مؤجلاً والبعض الآخر معجَّلاً. والخلاصة أنّ جميع أقسام المدة التي يقصدها الطرفان تتضمّنها هذه المقولة. ومن الطبيعي أن يكون كلٌّ من النقد والنسيئة تابعاً لحكمه.

٣ـ في الشكل الثالث يمكن أن يكون تحديد مدّة للتأدية والتسديد من صلاحيات المتعهد له، حيث إنّه في الوقت الحاضر تتوافر المهور على هذه الخصوصية عادةً، أي عند المطالبة يتحقّق التعهد، وتكون مطالبة المرأة باعتبارها متعهَّداً لها مقدمةً للإجراءات اللاحقة.

٤ـ النوع الرابع الذي لا يعتبره البعض تعهداً أساساً هو أن يكون تحديد فترة للتسديد بيد المتعهد، حيث إنّ هذا العنصر يحذف إمكانية المطالبة بالتعهُّد، وكما هو معروف فإنّ التعهد غير القابل للمطالبة هو موضع تساؤل[1].

لقد أصدرت مديرية التسجيل العقاري تعميماً ـ ليس من اختصاصها أو صلاحياتها، وينطوي على نقض للقانون ـ أمرت بموجبه تبديل عبارة التسديد «عند المطالبة» بـ«عند الاستطاعة»، الذي هو بنحو وضع موعد التسديد تحت تصرّف المتعهِّد؛ لأنّ جهد المتعهِّد وحده يمكن أن يجعله مستطيعاً التسديد، وعدم نشاطه وتحركه أو نشاطه القليل يجعل التسديد أمراً محالاً. وهذه النتيجة ليست بعيدة عن التصوّر كثيراً بالنظر لاستغراق الجهد في ضخامة الدين. ومن هنا ينبغي توقّع حدوث إشكالين مهمين: الأول: ضعف واندثار هذا التشريع الإسلامي (المهر)، أو تفاقم هذا المعضل؛ بسبب انعدام ضمانة التـنفيذ الحقوقي لتأدية المهر، وبالتالي سهولة التعهد به؛ والثاني: القصور في العمل الناجم عن انعدام الحافز لدى المتعهد الذي يجب عليه أن يعمل ويضع نتيجة عمله تحت تصرّف الغير، علماً أنّ ذمّته تفرغ من خلال هذه التأدية، إلاّ أنّ هذا يحتاج إلى إيمان قوي، ولا يمكن السيطرة عليه بشكل جيد. وعليه لا يمكن أن يكون هذا الأسلوب مطلوباً، وفشله؛ بسبب فرض الطرف المقابل لإرادته، مؤكّد سلفاً.

وأما المورد الأول فهو مسعى الخليفة الثاني في صدر الإسلام لتعديل المهر، ففي خطبة له أمر بمنع المهر الذي يزيد عن (٤٠٠) درهم، ونقل ما زاد عن هذا المبلغ إلى

---

(١) انظر: إمامي، حقوق مدني ١: ٢٣٧.

بيت المال، لكنّه اقتنع في النهاية باستدلال امرأة من قريش بالآية ٢٠ من سورة النساء التي يقول فيها تعالى: ﴿**وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً**﴾، فصعد المنبر، وقام بإصلاح رأيه في خطبة ثانية[١]. والتمعّن قليلاً في الآية يبيّن أنّ الآية المذكورة تعود على تنفيذ الالتزام وليس إنشائه، وطبيعي أن كل متعهد يتحمّل تبعات تعهده، إلاّ أنّ الآية (٢٣٦) من سورة البقرة وضعت أمامنا معيار وضوابط إنشاء التعهد، وشرط إمكان تأديته عن طريق تناسب المقدرة والتعهد، وهي أقرب إلى البحث. إنّ استدلال المرأة القرشية بالآية ٢٠ من سورة النساء ليس أساساً صحيحاً لتحديد المهر، ولا سيما في ضوء الآثار المترتّبة على الرأي المقابل، والأحاديث المستفيضة الموجودة بهذا الشأن، فإنّ هذا الأساس يتمتّع بقوّة أكثر، ولا سيّما في الوضع الموجود، حيث بلغ الارتفاع غير المتوقّع للمهر حدّاً انجرّ الحديث من قلّة وكثرة المهر إلى الحديث عن بقاء أو عدم بقاء النكاح، وبهذا تحوّل المهر إلى شيء يستلزم وجودُه عدمَه، وعليه تُحذف جميع الاستدلالات المؤيّدة على فرض عدم إخلال طرحها بأصل النكاح، وتثبت حرمة أمور كهذه وبطلان الاستدلالات السابقة، والنتيجة واضحة.

استنتاج

من كل ما تقدّم، وفي ضوء الاعتبارات التالية:

١ـ لقد أصبح المهر المرتفع سبباً في تقليل رغبة الشباب في الزواج. وفي موارد هامة أخرج إمكانية الزواج عن نطاق قدرتهم. ومن ناحية أخرى صار سبباً في بروز العديد من المشاكل العائلية. وفي حالات كثيرة قضى على حسن المعاشرة والتعاون بين الطرفين المكلفين بها[٢]، وصار سبباً لآثار سلبية جمّة، وعلى رأسها اختلال النظام.

---

(١) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٩: ٦٧٦٣؛ النجفي، جواهر الكلام ٣١: ١٤؛ الراوندي، فقه القرآن (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية) ١٨: ٢٣٧، ابن قدامة، المغني: ٦١٨.

(٢) انظر: المواد (١١٠٣) و(١١٠٤) من القانون المدني.

٢ـ النتيجة الاجتماعية غير الإنسانية للمهور الباهظة التي ليس لها حدّ تقف عنده أنّها أدّت إلى ازدياد عدد نزلاء السجون ممّن لا يقدرون على دفع هذه المهور التي تطالب بها زوجاتهم، طبقاً لعقد الزواج، وحضور نساء شابات متزوجات خارج دائرة الإحصان في المجتمع، وازدياد وفور الطلاق والمطلَّقات وأطفال الطلاق الحيارى بين الوالدين أو المشمولين بحضانة أحدهما والحرمان من الآخر، وبالتالي حلول أحد الأقرباء محل الأب أو الأم للقيام بمهمّة حضانتهم ورعايتهم، حسب الحالة، حيث يعيش عادةً هؤلاء الأقرباء في وادٍ والعائلة المنكوبة في وادٍ آخر، ولهم مقتضياتهم الخاصّة. وفي جميع الأحوال تسفر هذه الظاهرة عن نتائج وخيمة.

٣ـ الابتعاد عن مطلوب الشارع الظاهر من الأحاديث الكثيرة التي تتناقل محاسن المهر القليل وإيجابياته، حيث حُمل ذلك على الاستحباب.

٤ـ إن ارتفاع المهور ممّا يعرّض مرتكبيها لسخط الشارع؛ استناداً إلى الأحاديث التي اعتبرت أنّ المهر المرتفع مكروه، حيث يمكن القول: إنّه في الوقت الحاضر، وبالنظر إلى آثار هذا النوع من المهور، فإنّ مفاد هذه المجموعة من الأحاديث قد تمّ إثباته بالتجربة أيضاً، والوضع الموجود يستلزم التحريم المؤكّد لهذه المهور على مستوى التداول الحالي.

٥ـ الخطوة التي قام بها المسؤولون لتحديد المهر من خلال التأثير على الإرادات، ومن أجل الحدّ من تدنّي المهر عبر إلحاق مذكرة إيضاحية بالمادة (١٠٨٢)، وترك تحديد سقف أعلى للمهر، حيث يمكن أن يعتبر هذا نوعاً من التشجيع على رفعه.

٦ـ بطلان المهور الخارجة عن الوسع بشكل مؤكَّد، حتى أنّ أيّاً من الجوائز المتداولة في البلاد غير قادرة على تأديتها (المقصود الجوائز التي تضعها بعض البنوك والمؤسسات)، والحاجة إلى فرض ضمانة للتنفيذ، ولا سيّما بالنظر إلى تنظيم الوثيقة الرسمية للزواج من قبل الدولة، ومسؤولية الدولة في منع القيام بالأمور الباطلة.

٧ـ ضرورة الاهتمام بآراء علماء كبار في الفقه الشيعي الذين اختاروا بشكل قاطع سقف مهر السنّة للمهر. ويمكن بهذا الخصوص الإشارة إلى رأي الشيخ الصدوق

الذي كان قد نقل ضمن تحرير محاسن الزواج، والتأكيد الشرعي عليه، والآداب الأخرى، وشروطه وموانعه، مطالب عن المهر قريبة من هذا المضمون، وهي ضرورة التقيّد عند الزواج بعدم تحديد مهر يربو على مهر زوجات وبنات النبي الأكرمﷺ، والذي عرف بواسطة العمل (المكرَّر) لرسول اللهﷺ بمهر السنّة، وقدره (٥٠٠) درهم؛ لأنّه...[١]. كذلك يعتقد الشريف المرتضى بأنّ: «مما انفردت به الإمامية أنّه لا يتجاوز بالمهر خمسمئة درهم جياداً، قيمتها خمسون ديناراً، فما زاد على ذلك ردّ إلى هذه السنّة، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك»[٢].

إنّ المهم في هذا الخصوص هو أنّ الشيخ الصدوق يوصي بالاحتراس من تجاوز المهر لـ (٥٠٠) درهم، والشريف المرتضى يستند إلى إجماع المذهب لإثبات عدم حيازة ما زاد عن (٥٠٠) درهم، وهذا يكشف عن شيوع مهر السنّة في صدر الإسلام، ومن المؤكّد أنّ القدر المتيقّن من السنّة النبوية الشريفة يمكن أن يكون موضع إجماع الشيعة والسنّة، والتي تحوّلت في الوقت الحاضر إلى استحباب المهر القليل وكراهة المهر المرتفع[٣].

٨ـ حرمة الفعل العبث في الإسلام، وعبثية المهر الباهظ؛ بدليل عدم إمكان التأدية من قبل الزوج وعدم الاستلام من جانب الزوجة، وعدم تصوّر فائدة أخرى مترتّبة عليه[٤].

٩ـ وجود حالات تمّ فيها تحديد سقف للمهر في الفقه أو القانون، ومن جملتها ـ علاوة على آراء الشيخ الصدوق وعلم الهدى المنقولة في ما تقدّم ـ يمكن الإشارة إلى حقّ المرأة في تحديد المهر، حيث أنّ لها الحدّ الأعلى لمهر المثل بحسب المادة (١٠٩٠) من

---

(١) انظر: المقنع في الفقه ١٨: ١٢.

(٢) انظر: علم الهدى، الانتصار ١٨: ٦٥١.

(٣) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٩: ٦٧٦٣؛ النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٤٧.

(٤) انظر: دهخدا، ١٣٤١، ذيل المادة: مهر؛ ابن منظور، لسان العرب ٩: ٨ ـ ٩؛ الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٣٣٠.

القانون المدني، وسقف مهر السنّة بحسب الرأي الفقهي المشهور[١]، أو مهر المتعة الذي له سقف مهر المثل[٢]. وكثيرون هم الفقهاء الذين حدّدوا مهر المثل حداً أعلى معادلاً لمهر السنّة، أي (٥٠٠) درهم[٣]. والبعض من هؤلاء الفقهاء الكبار نقلوا الأحاديث التي استندوا إليها في استنباط فتاواهم. واعتبر البعض أيضاً؛ استناداً إلى نصوص الأحاديث، أنّ أفضل المهر أسهله (أقلّه)، وجعلوا مهر السنّة هو الأساس.

وفي الختام نقول: إنّ جعل الحدّ الأعلى لمهر المثل مهر السنّة هو الرأي الفقهي المشهور ظاهراً. وعلى ضوء المشكلات الناجمة عن المهور الباهظة، والاتجاه العام للسنّة في ما يتعلّق بالمهر، وموقع الحاكمية في الإسلام، و...، يبدو أنّ جعل حدّ أعلى مناسب للمهر، يستطيع الزوجان خلاله فرض إرادتيهما في المسافة بين أقلّ المال؛ لإضفاء الصبغة الشرعية على ارتباطهما، والمستوى المنشود؛ للمحافظة والقيام بالواجبات الشرعية، وصون أنفسهم والمجتمع من مضارّ هذه الظاهرة السلبية، أضحى اليوم ضرورة لا ريب فيها.

---

(١) انظر: صفائي وإمامي، مختصر حقوق خانواده: ١٦٥.

(٢) انظر: جعفري لنگرودي، مبسوط در ترمينولوژي حقوق: ١٤٧.

(٣) انظر: ابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية) ١٨: ٢٩٦؛ الحلبي، الكافي في الفقه (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية) ١٨: ٨٦؛ الراوندي، فقه القرآن ١٨: ٢٣٥ ـ ٢٣٦؛ الطرابلسي، المهذّب ١٨: ١٦٨ ـ ١٦٩؛ النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٥٢ ـ ٥٤.

الرحم الإيجاري

دراسة الحالة الحقوقيّة والفقهيّة لاتّفاقية استخدام رحم المرأة

د. فريبا حاجي علي(*)

مقدّمة

إثر تطور علم الطب والوراثة (علم الجينات) أبدع الأطبّاء أساليب مختبريّة مختلفة في مجال التـناسل، وقد استطاعوا باستخدام هذه الأساليب المختبريّة أن ينجزوا عمليّة التـناسل. لكنْ على الرغم من هذا التطور لم يستطع حتى الآن طبُّ التـناسل (طبُّ الأجنّة) أنْ يبتكر ظروفاً تكون أكثر ملاءمة لنمو الجنين، لهذا كان استخدام رحم امرأة أخرى من الإنجازات المهمّة في مجال انتقال الجنين، وطرق تسهيل التخصيب. إنَّ الاستفادة من رحم امرأة أخرى استلزم طرح مسائل أخلاقيّة وحقوقيّة معقَّدة. لقد ظهرت إلى العيان حقوق معاملة جديدة في العالم، وعلى إثر تلك الحقوق سَيواجَه العالمُ بمسائل جديدة تبرز كظاهرة اجتماعيّة يجب وضعها على طاولة البحث والدرس؛ لإيجاد قواعد تعطيها نظاماً يُنسِّق مسائلها. ومن الموضوعات الهامّة في استخدام رحم امرأة أخرى الاتفاقيّة التي تـنعقد بين الطرفين، والتي تحتل فيها الظروف والماهيّة والآثار الحقوقيّة أهميّة خاصّة.

(*) أستاذة مساعدة في قسم الفقه ومبادئ القانون الإسلامي، في جامعة الزهراء عليها السلام.

أ. ضرورة استخدام رحم امرأة أخرى

العقم موضوع شائع يقلق الزوجين، وقد ابتُلي ١٥ ٪ تقريباً من الأزواج بهذا المرض، الذي لا ينفع في مسيرة شفائه العلاج التدريجي؛ لأنَّ الهدف النّهائي الذي هو الحصول على الأطفال أمرٌ مطلق. وبناء على هذا فقد اتّخذت في برنامج علاج العقم تدابير لتلافي النقص الجسدي للمرضي أيضاً[١].

إنَّ أحد التدابير المتّخذَة في برنامج علاج الزوجين العقيمين هو الاستفادة من رحم امرأة أخرى، حيث إنَّ المرأة التي لا تمتلك رحماً، والمريضة التي لا تستطيع الحمل، لا يمكنها الحصول على الأطفال إلاّ عن طريق الاستفادة من رحم امرأة أخرى؛ لينمو جنينها فيه.

لقد بدأتْ منذ سنة ١٣٨٠ بعض المستوصفات الإيرانيّة المتخصّصة في التخصيب وعلاج العقم، بإجراء مشروع الاستفادة من رحم المرأة[٢].

ب. موارد استخدام رحم امرأة أخرى

بعد نجاح التّخصيب المختبري طُرحتْ هذه الفكرة، وهي أنَّه يمكن وضع أيّ جنين في أيّ رحم؛ لأنّ الموارد المحافظة تحفظ الجنين الذي يختلف مع أمه في نصف الكروموسومات، وعلى هذا يمكن أنْ تختلف جميع الكروموسومات الجنينيّة، ولكنّ الجسم يحافظ على ذلك. إنَّ أهمّ موارد الإستفادة من هذه الطريقة العلاجيّة تشمل علاج النّساء اللاتي ولدن بلا رحم، واللاتي فقدن أرحامهنّ بأيّ سبب كان، واللاتي يعانين من مرض السلّ الذي يؤدي إلى انسداد أرحامهنّ، واللاتي ابتُلِينَ بمرض السكر المزمن، أو بمرض القلب، أو بفقر الدم الشديد، أو بأيّ مرض آخر من شأنه أنْ يؤدي إلى عقم المرأة.

في هؤلاء المريضات تقع المبيضات في مكانها الطبيعي عادة، وتؤدي نشاطاتها

(١) ديجرني وبرنول، كارنت زنان (بيماريهاي زنان).

(٢) مجوزي، «حاملان أميد»، جريدة شرق، رقم ١٢٩.

الطبيعيّة. وفي النهاية يستطيع الطبيب أخذ البويضة من الأم والإسپرم من الأب، ثمّ يقوم بعمليّة التلقيح في الظروف المختبريّة، ويضع الجنين المتكوِّن في رحم امرأة أخرى[١].

ومن الموارد العامة للاستفادة من رحم امرأة أخرى في طريقة التلقيح خارج الرحم:

١ـ فقدان الرحم منذ الولادة.

٢ـ إزالة الرحم بعمليّة جراحيّة (هيستيركتومي).

٣ـ جراحة الرحم (كارسينوم).

٤ـ نزيف الرحم الشديد أو الرحم الممزّق (المعيب).

٥ـ المريضات اللاتي يجهضن بشكل دائم.

٦ـ المريضات اللاتي لا تـنجح عندهن عمليّة وضع الخليّة المكرّر في الرحم بعدIVF.

٧ـ الحالات الطبية التي تورث الخصوبة الخطرة.

٨ـ المريضات اللاتي ينتجنَ البويضات الناضجة البالغة للتلقيح، ولكن لا يستطعنَ الحمل في كلّ الدورة[٢].

إن للاستفادة من رحم امرأة أخرى صوراً مختلفة، وهي:

١ـ الاستفادة من رحم امرأة أخرى لامرأة غير قادرة على إنتاج البويضة (استخدام رحم ومبيض امرأة أخرى)

في هذه الحالة تتّفق امرأة عاقر مع امرأة شابة عمرها أقل من ٣٥ سنة على أنْ يوضع في المختبر إسپرم زوجها داخل مبيض المرأة الشابة، ثمّ ينقل الجنين بعد تكوينه إلى رحم الشابة، فاذا حملت به، تُسلّمه بعد الولادة إلى الزوجين، وفي هذه الحالة تكون البويضة والرحم لشخص آخر[٣].

---

(١) إجاره رحم، نشريه زنان، رقم ٨٧، السنة ١١.

(٢) هاربر ودلهانتي وهندي سايد، تشخيص ژنتيكي، رويان بيش از لانه كزيني.

(٣) صادق آخوندي، ١٣٨٢ هـ ش.

٢. استخدام رحم امرأة أخرى باستخدام جنين الزوجين

فالمرأة التي تتمتّع ببويضة سالمة، ولكنّها؛ بسبب عدم وجود الرحم، أو مشاكله، أو المرض، لنْ تستطيع حمل الجنين، يقومون بتلقيح إسپرم الزوج وبويضة الزوجة في المختبر، ثمّ ينقلون الجنين المتكوّن من التلقيح إلى رحم امرأة أخرى[1].

٣. استخدام رحم امرأة أخرى باستخدام الجنين الذي أهدي

عندما يفقد الزوج الإسپرم والزوجة البويضة، أو لم يكن الإسپرم والبويضة سالمين سلامة كافية للتناسل، لكنّ رحم الزوجة يقدر على حفظ وتربية الجنين، يستفيدون من الجنين المكوَّن للاستخدام، وينقلونه إلى رحم المرأة العاقر. وعلى أساس قانون كيفيّة إهداء الجنين إلى الزوجين العاقرين تُراعى موازين إهداء الجنين في ما يخصّ هكذا نساء[2].

٤. أدلّة استخدام رحم امرأة أخرى

نظراً إلى أنّ استخدام رحم امرأة أخرى يعتبر حلاً لبعض المشاكل الطبية يُتَصوَّر أنَّه إذا لمْ تمتلك المرأة العاقر رحماً، أو فقدت رحمها بسبب من الأسباب، أو لمْ تستطع الحمل بسبب مرض عضال، ولكنّها تمتلك بويضة سالمة، فستستخدم رحم امرأة أخرى للحصول على الطفل. وقد استعمل أسلوب IVF في البداية لسد الأنابيب الرحميّة أيضاً، وبعد التطوير تجاوز هذا الأسلوب عن استخدام هذا النوع من النقائص لأخذ رحم امرأة أخرى ـ إضافة إلى موضوع فقدان الرحم وعدم قدرة المرأة العاقر على عمل الجنين ـ ولاستعمال هذا الأسلوب بواعث أخرى كذلك، وهي:

---

(١) مجوزي، المصدر السابق.

(٢) صادق مجلس الشورى الإسلامي على هذا القانون بتاريخ ٢٩/ ٤/ ١٣٨٢هـ ش، وأقرّ عليه مجلس صيانة الدستور بتاريخ ٨/ ٥/ ١٣٨٢هـ ش.

سبب العقم

على أساس سبب العقم يعيّن نوع علاجه. وينتخب استخدام رحم امرأة أخرى لفريق من الزوجين العاقرين اللذين لم ينجح علاجهما؛ أو رفضا نوع العلاج؛ أو كان سبب العقم مما لا علاج له[١].

حالة المرأة الصحيحة (عدم الانطباق الجنيني ـ الأمي)

قد تكون حالة المرأة الصحيحة، في بعض الأحيان، لا تسمح لها باستمرار دورة الحمل حتى الولادة.

وكذلك توجد حالات يواجه الجنين فيها أخطاراً انتقلت إليه من الأم، فمثلاً: في حالة تأثر RH، وعلاج الأم الكيمياوي، أو الإجهاضات الرائجة، تكون هذه المشاكل تحت عنوان (التطبيق الجنيني ـ الأمي).

المنع من انتقال النقائص الوراثية

في بعض الأمراض الوراثيّة يبرز خطر انتقال الجين الناقص عبر أحد كروموسومات المرأة إلى الجنين. وإن التقييم الكروموسومي في مجال الوراثة قبل وضع الخلية المختلف عن علاج العقم هو أحد الأهداف الطبية في استخدام أساليب ART.

ويستعمل هذا التقييم الجيني للمريضات غير العاقرات أيضاً. وباستخدام هذا الأسلوب يمكننا أن نسيطر على المشكلة الوراثية إلى أبعد حد ممكن، ونمنع عن خطر الانتقال باستعمال البويضة التي أهديت، أو باستخدام رحم المرأة مع البويضة المذكورة[٢].

الدلائل الاجتماعيّة

إنّ بعض النساء يضعن مهام الحمل والولادة على عاتق امرأة أخرى عوضاً عنهُنَّ؛

---

(١) نايب زاده، بررسى تكنيك هاى باروری مصنوعى از ديدگاه فقهى وحقوقى.

(٢) (ART) فن آورى باروری ياد شده.

لما يلي:

١ـ البواعث المهنية الجادة.

٢ـ عدم الرغبة في الحمل؛ لأسباب خاصة، كحب حفظ رشاقة أعضاء الجسم.

٣ـ طريقة الحياة أو حبّ الراحة والارتياح[1].

٥. مسألة البحث

في أسلوب استخدام رحم امرأة أخرى للتناسل يمكن للمرأة الطالبة (العاقر) أنْ تتمتع بالتخصيب، ولكنّها لا تقدر على حمل الجنين والولادة، أو أنَّ عمليّة الحمل تهدد صحتها، وفي هذه الحالة يستخدم رحم امرأة أخرى لتربية الجنين. ولأنَّ هذا الأسلوب لا يعتبر علاجاً، ولاستعمال التقنيات والأساليب الطبية فقط للحصول على الطفل، فإن توافق الزوجين مع صاحبة الرحم في هذه المبادرة ذو أهميّة كبيرة. وإن اتفاقيّة استخدام رحم امرأة أخرى هو أهم الموضوعات المعين في هذا المجال. وبموجب هذه الاتفاقيّة تقوم المرأة بواجب حمل الجنين وولادته. والحقيقة أنها تتولى المرحلتين الحاسمتين للتناسل، أي الحمل والولادة، وبقبول هذا الالتزام تتحمل خطورة الحمل والولادة. ومن الطبيعي أنّه يجب عقد الاتفاقيّة للتأكد من إجراء الالتزامات بين الزوجين العقيمين وصاحبة الرحم. ولأنّ هذا العقد ـ كسائر الاتفاقيات ـ يجري على أساس موافقة وإرادة الطرفين فيجب أن توضَّح الحالة الحقوقيّة، والكيفيّة، والآثار المترتبة، والتزامات الطرفين، فيه.

٦. أسلوب البحث

أسلوب البحث من النوع الوصفي ـ التحليلي.

٧. أسلوب جمع المعلومات

أسلوب جمع المعلومات الأصلي هو الكتب، والمقالات، واستفتاءات الفقهاء

---

(١) نايب زاده، المصدر السابق.

العظماء، وأخذ الرأي من القانونيين المعاصرين.

يبحث في هذه المقالة ـ إضافة إلى تعريف اتفاقيّة استخدام رحم المرأة وأنواعها ـ الحالة الحقوقيّة (نيّة ورضا الطرفين، أهليّتهما، وموضوع الاتفاقية من جهة المعرفة والتعيين، وإمكانيّة إجرائها ومشروعيّتها). كما تدرس في هذه المقالة كيفيّة وآثار الاتفاقية بالنسبة للمتعاقدين وغيرهما.

المفاهيم والمصطلحات

تذكر أسماء كثيرة للمرأة التي تستخدم رحمها لتربية جنين الشخص الآخر، كالأمّ البديلة[١]، والأم الإيجاريّة، والأم الوسيطة.

و حول الرحم تستعمل كلمة الرحم الإيجاري، أو الرحم البديل.

إن اتفاقية استخدام رحم المرأة صارت مصطلحة بهذه العناوين:

١ـ اتفاقية الأم البديلة[٢].

٢ـ اتفاقية إيجار الرحم[٣].

٣ـ الحمل ضمن العقد.

ويفهم من هذه المصطلحات الثلاثة معنى واحد.

ونظراً إلى أنَّ صاحبة الرحم تتولى حمل وتربية الجنين عوضاً عن الأم الأصلية، ومن جانب طبي ينوب جسم صاحبة الرحم فيزيولوجياً[٤] عن جسد الأم الأصلية، فاتخاذ اصطلاح الأم البديلة أحسن بكثير.

تعريف اتفاقية استخدام رحم المرأة

بموجب هذه الاتفاقية تتعهد امرأة إزاء الزوجين (العاقرين أو غير العاقرين) أنْ

---

(١) Surrogate mother.

(٢) Surrogate mother contract.

(٣) Womb rent contract.

(٤) Physiology.

تحمل لهما جنينهما، ثمّ تلده، وتسلّم الطفل إلى الزوجين بعد الولادة، ويمكن أنْ تتم هذه الاتفاقية لقاء عوض أو بغير عوض.

ضرورة وجود عقد اتفاقية

الحمل من أهم موضوعات حياة المرأة الخاصة التي تشتمل على الآثار الاجتماعيّة، إضافة إلى المسائل الشخصيّة. والأصل في الحياة الزوجية أنّ المرأة تحبل بعد الزواج وبناء الأسرة؛ ولكن عندما نفرض أنَّ حمل امرأة يكون لتربية جنين شخص آخر فسيتحول الأساس إلى المستثنى، ولأنّه يخالف القاعدة يجب إقامة دليل لاثباته. وأحسن شيء في هذا الموضوع هو وجود اتفاقية تظهر نية وموافقة الطرفين لإجراء هذا العمل، والتي تؤثر في تعيين علاقات الطرفين، ورفع التساؤلات والنقائص، وأهمّها:

١ـ رفض (قاعدة الفراش) من المرأة التي تحبل لشخص آخر وهي متزوِّجة.

٢ـ رفض شبهة الزنا من المرأة الحبلى التي ليس لها زوج؛ لأن حمل المرأة غيرالمتزوجة يلقي شبهة الزنا في أفكار الناس، والحمل ووضع طفل أجنبي عن أسرة المرأة يحتاج إلى دليل يوجِّه ذلك.

٣ـ تعيين والدي الطفل.

٤ـ تعيين الالتزامات والشروط التي يتفق عليها الطرفان.

٥ـ عند رفض إجراء الالتزامات من جانب طرفي الاتفاقية والموضوعات الأخرى.

أنواع اتفاقية استخدام رحم المرأة

تجري اتفاقية استخدام رحم المرأة بهذين الشكلين:

١. الاتفاقية التجارية[١]

وفي هذا النوع يتعهّد الزوجان العاقران، أو الزوج والزوجة الطالبان للطفل، بدفع

---

(١) Commercial surrogacy.

ثمن لصاحبة الرحم إزاء خدماتها كأجرة عمل، ويعتبر هذا الثمن المدفوع كعوض عن التزامات صاحبة الرحم.

٢. الاتفاقية غير التجاريّة (بلا عوض)[١]

وفي هذا النوع تقوم صاحبة الرحم بهذا العمل بسبب الحوافز الإنسانيّة والإيمانيّة فقط، ولا تأخذ أجرة مقابل ذلك، ولا تعيَّن في عقد الاتفاقيّة أجرة العمل أو الثمن كعوض عن الالتزامات إزاء خدماتها. ويقوم بإجراء هذا النوع من الاتفاقية الأصدقاء أو الأقارب عادةً[٢].

كيفيّة تعيين وتبويب مراحل الالتزامات

عندما تكون الاتفاقية تجارية معوَّضة تجري الالتزامات المالية فيها، ابتداءً من إجراء المبادرات الطبية حتى الولادة وتسليم الطفل، في أربع مراحل:

المرحلة الأولى: ابتداء من المبادرات الطبية حتى انتقال الجنين وفحص الحمل المختبري.

وفي حالة استمرار دورة الحمل دون مشاكل تأتي:

المرحلة الثانية: وهي الأشهر الثلاثة الأولى للحمل.

المرحلة الثالثة: وهي الأشهر الثلاثة الثانية للحمل.

المرحلة الرابعة: وهي الأشهر الثلاثة الثالثة للحمل حتى يوم الولادة والوضع وتسليم الطفل المولود.

ويعيّن رصيدٌ خاصٌّ لكل مرحلة من المراحل المذكورة.

و حين يكون المولود أكثر من واحد يعيّن مبلغ إضافي إزاء كل طفل إضافي (على أساس نموذج الاتفاقية).

وفي هذا الأسلوب تجري الولادة عن طريق العمليّة القيصريّة، ولإجراء هذه

---

(١) Altruisic surrogacy.

(٢) The Legalregation of surrogate motherhood.

العمليّة يوجد سببان أصليان:

١ـ خفض نسبة الخطورة في زمن الولادة.

٢ـ الدقة في تعيين زمن الولادة، والمنع من حصول مشاكل، كإصدار شهادة الولادة[1]، وتسليم الطفل.

ونظراً إلى أنَّ الولادة غير طبيعيّة يتم إكمال عقد الاتفاقية بعد علاج صاحبة الرحم وشفائها، ويجب على الزوجين العاقرين دفع جميع مصاريف العمليّة والعلاج، وكذلك مصاريف الإقامة في المستشفى.

ومن الجدير بالذكر أنّه يمكن، بموجب اتفاق الطرفين، تعيين التزامات أخرى لصاحبة الرحم في الاتفاقيّة، إضافة إلى حمل الجنين.

٣. الحالة الحقوقيّة لاتفاقية استخدام رحم المرأة

القصد من الحالة الحقوقيّة هو الحكم الوضعي الذي يثبت للعقد، وللتعهّد والالتزام بتبعه، ويمكن أن تكون الأحكام الثلاثة التالية شاملة لعقد الاتفاقية: الصحّة؛ والبطلان؛ وعدم التـنفيذ.

العقد الذي يزوّد بهذه الأحكام الثلاثة له أحكام وموازين قانونيّة خاصّة تُعيّن العلاقات الحقوقيّة لطرفيه. ولاعتباريّة هذه الاتفاقية ـ كسائر الاتفاقيات ـ التي تـنشئ ـ من الناحية الحقوقية ـ التأثير، والحق، والالتزام لطرفيها، يجب أن تلاحظ الظروف التي وضعت في القانون لسلامة الاتفاقيات.

٣.١. نيّة ورضا الطرفين

لتحقق العقد يجب توفر النيّة النفسيّة ورضا الطرفين. وفي اتفاقية استخدام رحم

---

(١) نظراً إلى أنّه تصدر شهادة الولادة في المستشفي باسم المرأة التي ولدت، وتعتبر هذه الشهادة أساس إصدار الجنسية، فإن إصدار شهادة الولادة باسم صاحبة الرحم يوجد مشكلة، ولمنعها ينسق الأطبّاء المسؤولون في مؤسسة العقر مع المستشفى التي تقع فيها الولادة حتى تصدر شهادة الولادة باسم الزوجين العاقرين.

المرأة تعلن نية الطرفين بعد إيجاب الزوجين العاقرين وقبول صاحبة الرحم أيضاً.

إنّ المبادرات الطبية تبدأ بعد توافق الزوجين العاقرين مع صاحبة الرحم، ويأخذ الأطباء شهادة رضا الطرفين قبل إجراء العمليّة، وذلك على النحو التالي:

أ) أخذ رضا صاحبة الرحم. تؤخذ شهادتان للموافقة من صاحبة الرحم:

١ـ الرضا باستعمال الدواء.

٢ـ الرضا بإجراء العمليّة الجراحيّة.

وعندما تكون صاحبة الرحم متزوجة يؤخذ رضا زوجها أيضاً.

ب) أخذ رضا الزوجين العاقرين: تؤخذ شهادة الموافقة من الزوجين العاقرين لانتقال الجنين، ويجب أنْ يؤخذ رضا كلّ من الزوج والزوجة بصورة مستقلة.

٣.٢. أهليّة الطرفين

ـ **الأهليّة العامة**: بموجب القانون (مادة ٢١١ من القانون المدني) فإن مبدأ أهليّة طرفي العقد أنْ يكونا بالغين عاقلين.

ـ **الأهليّة الخاصّة**: في اتفاقية استخدام رحم المرأة ـ إضافة إلى كون طرفي الاتفاقية عاقلين بالغين رشيدين ـ يجب أنْ تتوفر فيهما شروط أخرى، حتى يكونا صالحين مؤهَّلين لانعقاد هذه الاتفاقية. ويذكر الأطبّاء هذه الشروط منعاً لحصول مشاكل محتملة، ويشرحونها كما يأتي:

أ) **ما يشترط في الزوجين**: لعقد هذه الاتفاقيّة كأسلوب إهداء الجنين تُعتبر شروطٌ في الزوجين العاقرين، كعدم الإدمان على المخدّرات، أو عدم الإصابة بالأمراض اللاعلاجيّة المعضلة. أما أقل الشروط نظراً إلى تـنوع طريقة IVF هو أنَّ هذه الطريقة تستعمل في الموردين التاليين فقط:

١ـ يتمتّع الزوجان بإسيرم وبويضة سالمين.

٢ـ يستخدم رحم امرأة أخرى عندما تفقد الزوجة رحمها لأسباب طارئة، أو لا تقدر على حفظ الجنين فقط.

ب) شروط صاحبة الرحم: ١ـ أن تكون متزوجة.

٢ـ أن تكون قد حملت من قبل مرة واحدة على الأقل.

٣ـ عند عقد الاتفاقية تتولى رعاية الطفل.

٤ـ يجب أخذ موافقة الزوج عندما تكون صاحبة الرحم متزوِّجة.

٥ـ أن يتراوح عمرها بين ٢٠ إلى ٣٥ سنة.

إنّ وجود هذه الشروط يظهر إلى حدٍّ ما أهليّة الطرفين. وعلى هذا ففي اتفاقية استخدام رحم المرأة يجب على طرفي العقد أنْ تتوفّر فيهما شروط الأهليّة الخاصّة، إضافة إلى تمتعهما بشروط الأهليّة العامة أيضاً.

و بناءً على هذا فكما أنَّ التعامل مع من لم يكن بالغاً وعاقلاً ورشيداً يكون؛ وفق المادة ٢١٢ مبدأ القانون المدني، باطلاً؛ لعدم إحراز الأهليّة، فكذلك الأمر في عقد اتفاقية الاستفادة من رحم امرأة حين يكون الطرفان فاقدين للأهليّة الخاصّة، ولذلك يُمنع انعقاد هكذا اتفاقيات.

٣.٢. موضوع المعاملة

من الشروط الأساسيّة لصحّة العقد ما يرتبط بموضوع المعاملة، أو الالتزام الذي ذكرت شروطه المواد ٢١٤، ٢١٥ و٢١٦ من القانون المدني. ونتيجة للاتفاقية تظهر التزامات لطرفي الاتفاقية أو لأحدهما، وبموجبها يتمّ إعطاء المال أو إنجاز عمل معيّن. ذكر في مادة ٢١٤ من القانون المدني: «موضوع الصفقة يجب أنْ يكون مالاً أو عملاً، ويلتزم الطرفان بدفع المال أو إنجاز العمل». وعلى هذا فالشيء الذي يكون موضوع الالتزام قد يكون انتقال مال أو إنجاز عمل، وتختلف شروط هذين الموضوعين[1].

الشروط العامة للمعاملة (الاتفاقية)

لصحّة كلّ معاملة يجب أن يشتمل موضوع الصفقة على شروط، وفقدان أحدها

---

(١) كاتوزيان، قواعد عمومي قراردادها.

يبطل العقد. وقد ذكرت هذه الشروط في المادتين ٢١٥ و٢١٦ من القانون المدني[١].

إنّ موضوع المعاملة في اتفاقية استخدام رحم المرأة للزوجين العاقرين هو انتقال المال، ولصاحبة الرحم ـ عندما يعتبر الحمل وتربية الجنين عملاً ـ تـنفيذ الالتزام. وتتعهّد صاحبة الرحم بتـنفيذ مجموعة النشاطات والأفعال (العمل وتركه). وعلى هذا الأساس الذي بموجبه يستعمل رحم المرأة لتربية الجنين، ويتّفق الطرفان على هذا الموضوع، يطرح هذا السؤال، وهو: هل يمكن لرحم المرأة أنْ يكون موضوع الصفقة؟ في الإجابة يقول القانونيون: ليس بإمكان جسم الإنسان أنْ يقع موضوع أية اتفاقية ملزمة، وهذا العمل يعتبر وجهاً جديداً من تجارة الرقّ في عصرنا هذا[٢].

و في هذه الاتفاقية يتعهّد أحد الطرفين بانتقال المال والآخر بتفيذ العمل. والحصول على المال تحليلياً هو عمل يتولى به المدين وإنجاز العمل أو عدم إنجازه يقوم به الملتزم أيضاً، وموضوع الالتزام دائماً هو تـنفيذ العمل. ويجدر بالذكر أنَّه في هذه الاتفاقية يرتبط إنجاز العمل بشخصيّة الإنسان، «والالتزامات التي ترتبط بشخصيّة الإنسان تؤدي خصائص ليس بإمكانها تـنفيذ القواعد العامة للالتزامات بصورة كاملة»، وعلى هذا تختلف ظروف هذين الالتزامين[٣]. في اتفاقية استخدام رحم المرأة موضوع العقد تـنفيذ أفعال تشتمل على العمل وعدم إجرائه في مجال تأمين منافع أخرى، ومن أهمها: التغذية، مراقبة النفس، عدم الجماع، عدم استعمال المخدرات، و...، ونظراً إلى شروط موضوع المعاملة في هذه الاتفاقية فأهم هذه الشروط ما يلي:

٣ـ ٣ـ ١ـ الوضوح والتعيين

بموجب القانون المدني (مادة ٢١٦) يجب أنْ يكون موضوع الصفقة معلوماً غير

---

(١) موضوع الصفقة يجب أن يكون واضحاً إلا في الموارد الخاصّة التي تكفي لتعيينها المعرفة الإجماليّة.

(٢) كاتوزيان، المصدر السابق.

(٣) كاتوزيان، المصدر السابق.

مبهم، إلاّ في المواضيع الخاصّة التي يكفي فيها العلم الإجمالي. ويعتقد القانونيون بأنَّ حكم «هذه المادة لا يختصّ بالمال المنقول، ويشمل عمل موضوع الالتزام أيضاً، فلا يمكن الالتزام في الاتفاقية بعمل مجهول أو غير معلوم»[١].

وبالنظر إلى مواد القانون المدني الكثيرة، التي تؤكد على وضوح موضوع الصفقة[٢] نستطيع القول: بصورة عامة عند ضرورة وضوح موضوع الاتفاقية ـ الذي يشتمل على التمليك أو الالتزام أو المال أو غير المال ـ فليس هناك ريب، بل يبدو أنَّ موضوع أي نوع من الالتزام القانوني يجب أن يكون واضحاً ومعيناً؛ لأنّ الصفقة الكاذبة باطلة. وإضافة إلى ذلك لا يمكن تمليك المال المجهول وإجراء الالتزام المجهول وتنفيذ الالتزام القانوني المجهول، ومن هذا المنطلق يجب التأكيد على بطلان الاتفاقية والالتزام اللتين تتصفان بعدم الوضوح[٣].

ولأنَّ الحبل ـ في اتفاقية استخدام رحم المرأة ـ يحصل بأسلوب صناعي من طريق IVF، فإنهم بهدف النجاح والوصول إلى الحبل ينقلون عدداً من الأجنة إلى رحم المرأة عادة، ولذلك يزيد احتمال وضع توأمين أو أكثر. وتؤكد الدراسات أنّ وضع التوأمين في عصرنا الحاضر أشهر ظاهرة في أساليب ART[٤].

والخطورة الكثيرة التي تحصل إثر ولادة عدد من التوائم في أسلوب IVF يحدث بصورة مباشرة بنقل عدد من الأجنة[٥]. والحبل بالتوأمين أو أكثر يؤدي إلى عوارض متعددة: طبية، اقتصادية، اجتماعيّة، أخلاقيّة، ونفسيّة، مختلفة[٦]. وهناك آثار اقتصاديّة للزوجين العاقرين تنشأ بعد ولادة توأمين أو أكثر، وأمراض طبية وجسميّة ونفسية

---

(١) كاتوزيان، المصدر السابق.

(٢) مادة ٥٠٧، ٥١٨، ٥٤٣، ٥٤٦، ٥٦١، ٦٤٨ و٧٣٤ من القانون المدني.

(٣) قاسم زاده، نظرية جواز تعيين ضابطه مورد تعهد وتمليك شيوه هاى تعيين مورد تعهد وتمليك، مجلة مدرس، العدد ٣٧.

(٤) ديجرني وبرنول، المصدر السابق، شوهم وجاكوبر، درمان نابارورى.

(٥) هاربر ودلهانتي وهندي سايد، المصدر السابق.

(٦) شوهم وجاكوبر، المصدر السابق.

لصاحبة الرحم. واستناداً للموارد المذكورة آنفاً لا يمكن تعيين موضوع الالتزام في اتفاقية استخدام رحم المرأة بهذه الكيفيّة عند عقد الاتفاقية. ولأنَّ موضوع الالتزام عند العقد ليس معلوماً للطرفين بصورة واضحة فهذه الصفقة ليست بصحيحة.

٣ـ ٣ـ ٢ـ القدرة

الهدف من هذا الشرط هو أنَّ ناقل المال أو الحق أو الالتزام بإمكانه تسليم موضوع الاتفاقية المتفق عليه إلى المتفق معه أو الالتزام[١]، إذا كان موضوع الصفقة هو العمل فيجب إمكانيّة القدرة فيه أيضاً. والالتزام بتنفيذ عمل لايستطيع الإنسان فعله باطل، وليست له اعتباريّة[٢].

في اتفاقية استخدام رحم المرأة يجب أنْ تقدر صاحبة الرحم على إنجاز العمل الذي التزمت به. ولأنَّ هذا العقد من العقود التي تعتبر شخصيّة الإنسان الدليل الأساس للعقد، ونفس الشخص مهم فيه، وعلى صاحبة الرحم التي ينتخبها الزوجان القيام بتنفيذ الالتزام، فيجب أنْ تكون صاحبة الرحم قادرة على حفظ الجنين، ووضع الطفل، وفي غير ذلك يفقد موضوع الالتزام هذا الشرط، ويكون باطلاً.

و نظراً إلى عمليّة التلقيح الصناعي ونقل الجنين اللذين يتمان بالتطورات العلميّة بصورة عمليّة، ويعتبر الحبل موضوعاً طبيعياً للنساء، يبدو أنه من الممكن تنفيذ موضوع الصفقة من قبل صاحبة الرحم الملتزمة، ولكن نظراً إلى طبيعة العمل ـ رغم أنَّ عمليّة التلقيح تتم عبر الأسلوب الصناعي ـ يجب أنْ يكون الحبل بصورة طبيعيّة، وفي الحقيقة هذا الأمر لا يستطيع الأطبّاء وصاحبة الرحم القيام بهذا الأمر. وقد ظهرت منذ زمن استخدام أسلوب التلقيح خارج الرحم IVF حتى الآن تطورات باهرة، ولكنهم مع ذلك لم يصلوا إلى الهدف الأساس، وهو تحسين مدى نظام وضع الخلايا والحمل. ومسيرة وضع الخلايا تعرف كعامل يحدد ميزان الحمل في دورات ART.

---

(١) شهيدي، تشكيل قراردادها وتعهدات.

(٢) صفايي، قواعد عمومي قراردادها.

وضع الخلايا دورة موسعة، حيث يتصل الجنين فيها بأندوميتر الأم، ويدخل فيه تدريجياً. وأهم شيء ملفت في دورة وضع الخلايا هو أنّ العاملين التاليين يؤديان الدور الهام فيها، وهما: «أندوميتر الأم والجنين»؛ علاقة الأم والجنين، وكذلك آثارهما المتقابلة فيما بينهما هي لغز غامض لم يستطع طب التناسل حتى الآن أن يجد حلاً مناسباً له. تشتمل هذه الدورة على لصق بيلاستوسيست بأندوميتر الأم، والتي تحتاج إلى أندوميتر مضيّق، وجنين طبيعي وناشط، الواقع في مرحلة بيلاستوسيست وعلاقة منسقة أو متقابلة بين النظامين الجسديين اللذين يختلفان مع بعضهما من جانب وراثي وإيمونولوجيكي بصورة كاملة[1].

وفي الحقيقة فإن الالتزام بالحَبَل مقدم على التزام تربية الجنين، وهو خارج عن قدرة صاحبة الرحم، ويمكن القول: إنه لا يمكن إنجاز موضوع المعاملة. وعدم القدرة يعتبر بمثابة فقدانه في الصفقة، ويحمل ذلك الدليل الذي يؤكد على بطلان الصفقة بسبب فقد موضوعها[2].

٣ـ ٣ـ ٣ـ الشرعيّة

إذا كان موضوع الصفقة العمل فيجب كون هذا العمل مشروعاً، وفي غيره تبطل الصفقة.

وعلى أساس المادة ٢١٥ من القانون المدني يجب أن يحمل موضوع الصفقة ربحاً مشروعاً. والربح المشروع في المصطلح الحقوقي هو الذي ما أباحه القانون. وإذا كان ربح موضوع الصفقة ممنوعاً وغير قانوني يبطل العقد.

والمقصود من كلمة المشروع التي استعملت في مواد مختلفة من القانون المدني ـ طبقاً للمبادئ الآمرة ـ هي الأعم من القوانين الموضوعة والموازين الشرعيّة، واللامشروع

---

(١) شوهم وجاكوبر، المصدر السابق.

(٢) الشهيدي، المصدر السابق.

هو الشيء الذي يخالف المبادئ الآمرة التي أنشأها القانون أو الشرع[١]. وعلى هذا عندما يمنع القانون عملاً ما، فإن هذا يعني أنَّ العمل لا يقدر أحد على فعله. وحيث إن كلمة (المشروع) بمعنى أشمل من كلمة (القانون)، ولها مدى أوسع بكثير، فالعمل اللامشروع يمكن أن يمنعه القانون أو الأخلاق والنظم العام.

المادة ٩٧٥ من القانون المدني تمنع الحكومة من تـنفيذ اتفاقيات: «تخالف الأخلاق الحسنة، أو تسبِّب تجريح أحاسيس المجتمع، أو أي حكم آخر يعتبر مخالفاً للنظم العام»، وهذا الحكم يؤكد على بطلان اتفاقيات كهذه[٢].

وبسبب عدم الموافقة على قانون يخص حقوق إيران الموضوعة حول اتفاقية استخدام رحم المرأة حتى الآن تستطيع المصادر الخارجة عن القانون، كالأخلاق، والنظم العام، وكذلك المعتقدات والتعاليم الدينيّة، أن تؤخذ كأساس لمشروعية بعض القرارات. وعلى أساس أصل ١٦٧ من الدستور عندما يسكت القانون في موضوع يجب الرجوع إلى المصادر الإسلاميّة أو الفتاوى المعتبرة لتوضيح حكم الموضوع.

وعليه فإنه لأجل عقد هذه الاتفاقية ـ التي تعتبر من الموضوعات المستحدثة، وليس لها قانون ـ يجب التمسك بآراء الفقهاء:

حالة الاتفاقية في المصادر الإسلاميّة وفتاوى الفقهاء

من المعلوم أنَّه يجب تعيين شرعيّة المبادرات التي تعتبر أساس هذا العمل. تقع مقدمة تـنفيذ هذه الاتفاقية في شرعيّة مبادرات كـ (شرعيّة التلقيح الصناعي)، و(شرعيّة نقل الجنين). أما بالنسبة لـ(شرعية تلقيح بويضة الزوجة بإسپرم الزوج الشرعيين القانونية) فيعتقد كثير من الفقهاء عندما لا يحدث فعل حرام فيجوز هذا العمل بذاته.

وأما بالنسبة لـ(نقل الجنين) إلى رحم امرأة أخرى غير زوجة الرجل فيختلف

---

(١) صفايي، المصدر السابق.

(٢) كاتوزيان، حقوق مدنى خانواده.

الفقهاء بين من لا يجوِّز ذلك ويعتقد حرمته[١] ومن يجوِّزه[٢].

ويقول المخالفون: الروايات التي تؤكد على تحريم تلقيح نطفة الرجل الأجنبي في المرأة الأجنبيّة تذكر بصورة عامة، وتشمل صورة وضع الزوجان نطفتهما بعد اللقاح في رحم امرأة أجنبيّة.

و يستند هؤلاء إلى الروايتين التاليتين:

١ـ مارواه علي بن سالم عن الإمام الصادقعليه السلام أنّه قال: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقر نطفته في رحم يحرم عليه».

٢ـ ما رواه إسحاق بن عمار قال: «قلتُ لأبي عبد الله: الزنا شر أو شرب الخمر؟ وكيف صار في شرب الخمر ثمانون، وفي الزنا مئة؟ فقال: يا إسحاق، الحد واحد، ولكن زيد هذا؛ لتضييعه النطفة؛ ولوضعه إيّاها في غير موضعه الذي أمره الله عزّ وجلّ به». فالمكان المشروع لوضع النطفة هو رحم الزوجة، وموضع النطفة في غير هذا المكان، أي في رحم امرأة أخرى غير زوجته، عملٌ تحرمه الروايتان. ويقول هذا الفريق من الفقهاء: إنَّ المقصود من النطفة هو خليط مني الزوج وبويضة الزوجة، كما جاء في الحديث المروي عن إسحاق بن عمار، الذي قال: «قلتُ لأبي الحسن: المرأة تخالف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ قال: لا. فقلت: إنما هو النطفة، فقال: إن أول ما يخلق نطفة».

و كذلك عدة من الروايات تستخدم مصطلح (نطفة) بمعنى عام يشمل مراحل

---

(١) الشيخ تبريزي: «لا يجوز» (استفتاء رقم ٤٥٣ بتاريخ ٩/ ١/ ١٣٨٤)؛ الشيخ بهجت (الاستفتاء بتاريخ أرديبهشت سنة ١٣٨٤)؛ الشيخ فاضل اللنكراني (استفتاء رقم ٥٢٥٠٠ بتاريخ ٧/ ٢/ ١٣٨٤).

(٢) الشيخ مؤمن (استفتاء بتاريخ ٩/ ٢/ ١٣٨٤)؛ الشيخ صانعي (استفتاء رقم ١٢٠١٩ بتاريخ ٣٠/ ١/ ١٣٨٤)؛ السيد الخامئني (استفتاء رقم ٦٤٧٦)؛ الشيخ جناتي؛ الشيخ الأردبيلي (استفتاء رقم ٢١٥١٢ بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٣٨٤)، الشيخ أحمدي فقيه اليزدي؛ السيد الروحاني (الاستفتاء بتاريخ ١٨ صفر ١٤٢٤ القمرية)؛ الشيخ مكارم شيرازي (استفتاء رقم ٩٦٤٣ بتاريخ ١٤/ ١/ ١٣٨٤)؛ الشيخ قبله إي؛ السيد موسوي بجنوردي (الاستفتاء بتاريخ ٢٩/ ٨/ ١٣٨٤).

كثيرة من تغيير وتكامل الجينات الوراثية للزوج والزوجة، والإسپرم والبويضة بغير التلقيح، أو البويضة الملقحة. وحتى البويضة الملقّحة التي بدأت عمليّة النمو بزيادة الخلايا ووصلت إلى مرحلة من مراحل النمو والتكامل؛ فمثلاً: هناك روايات عيّنت لمراحل نمو الجنين أو الحمل زماناً محدداً، ومن زمن التلقيح ووضع الخلايا حتى أربعين يوماً تعتبرها نطفة، وبعد أربعين يوماً حتى ثمانين يوماً علقة، فعلى هذا تؤكد هذه الروايات أنَّ النطفة تشمل مرحلة ما بعد التلقيح.

ونظراً لهذه التمهيدات يمكن القول: إنَّ وضع النطفة (خليط إسپرم وبويضة)، سواءٌ كانت حلالاً أم حراماً، في رحم غير مشروع ـ سواءٌ كان الرحم رحم محارم أم لم يكن ـ ممنوع وحرام. مضافاً إلى أن انتقال النطفة إلى رحم المحارم يؤدي إلى عواقب سيّئة[1].

ولكن يعتقد الموافقون أنه نظراً إلى أنّ الجنين الذي يتكون من بويضة وإسپرم الزوجين شرعي فنقل الجنين إلى رحم مرأة أخرى كوضعه في مكان يناسب النمو، وصاحبة الرحم، دون اتصال وراثي معه، تحمل الجنين المكوّن وتربّيه في رحمها. وهذا العمل لا يؤدي إلى فعل حرام، وليس كالزنا، ولا كصبِّ المني في رحم حرام على الرجل، ولا كوضع النطفة في هذا الرحم[2]. والروايات التي تذكر في مجال تحريم تلقيح نطفة رجل أجنبي تشير إلى أنَّ رحم المرأة أحد ركني تكوين النطفة، التي كوّنت بواسطة بويضة هذا الرحم. ولكن في هذا المورد ليس للرحم أيّ دور في تكوين النطفة، بل إنَّه كإناء مناسب تتربى فيه النطفة وتـنمو، وعليه فإن الأحاديث والروايات لا تشمل هذا الموضوع.

وعندما لا يوجد منع شرعي، ولا يوجد دليل على نفي إيجار الرحم بسبب تحقيق الخسارة أو اختلاف مع حق آخر، يمكن؛ بالاستـناد لمبدأ الإباحة (إباحة جميع الأشياء والنشاطات إلاّ الموضوعات التي هناك دليل أساسي لمنعها)، ومبدأ البراءة العقليّة

---

(١) رضا نيا معلم، باروري هاى پزشكي از ديدگاه فقه وحقوق.

(٢) صادقي مقدم، باروردي مضاعي از ديدگاه حقوق إسلام، مجلة مورس.

والشرعيّة، والعموميّة أيضاً، ووجود أدلة تشير إلى جواز تأجير الإنسان وخدماته، يمكن الحكم بجواز هذا العمل. ولكن بالنسبة لامرأة متزوّجة يبقى احتمال المنع في كلا الحكمين قائماً؛ إذ الحكم بالجواز يخالف الاحتياط[١].

مخالفة الاتفاقية للنظام العام

يمكن أن تكون اتفاقية استخدام الرحم مخالفة للنظام العام في نظرنا؛ لأنَّ جسم الإنسان لا يمكن أن يكون موضوع أية اتفاقية ملزمة. وعليه فهذه الاتفاقية تخالف أصل عدم صحّة التصرف في جسم الإنسان، كما تخالف عدم صحّة التصرف في وضعيّة الأشخاص[٢]. ومن هذا المنطلق يعتقد بعض القانونيين أنَّ هذا الموضوع وجه جديد لتجارة الرقيق في عصرنا الحاضر[٣].

و لكن بعض القانونيين يؤكدون على اعتباريّة اتفاقية استخدام رحم المرأة من جانب حقوقي بالاستناد لمبدأ الصحّة، المادة ١٠ من القانون المدني و«أوفوا بالعقود».

٤. تبعات الاتفاقية على فرض صحتها

اتفاقية المتعاملين لها تبعات، ويمكن أن تؤدي إلى تبعات بالنسبة لآخرين[٤]. وهذه التبعات للاتفاقية وللالتزامات التي تظهر بعد العقد[٥] تزول ببطلان هذه الاتفاقية. ولكن على أساس القول بصحّة الاتفاقية تدرس تبعات هذه الاتفاقية بالنسبة للمتعاملين وغيرهم.

---

(١) الشيخ منتظري (استفتاء رقم ٤٦٣٠ بتاريخ ١٥/ ١/ ١٣٨٤). وانظر: رضا نيا معلم، المصدر السابق.

(٢) صفايي، المصدر السابق.

(٣) كاتوزيان، ١٣٨٤، المصدر السابق.

(٤) صفايي، المصدر السابق.

(٥) كاتوزيان، قواعد عمومى قراردادها.

٤. ١. بالنسبة للمتعاملين

في العلاقة التي تجري بين طرفي الاتفاقية قُبِل مبدأ الإلزام (أصل اللزوم وجبرية الاتفاقية)، ومعناه أنَّ تـنفيذ الاتفاقية واستيفاء الالتزامات الناشئة عنها أمر واجب إجباري، ولا يستطيع أي من المتعاملين رفض تـنفيذ التزاماتهم، أو فسخها من جهة واحدة.

وعلى أساس الاتفاقية يثبت لكلٍّ من الطرفين حق السلطة بالنسبة للآخر، وينشأ له حق، ولكن أينما كان هناك حق يوجد إزاءه التزام. والتزامات طرفي الاتفاقية تشمل التزامات الطرفين فيما بينهم، والتزامات الطرفين بالنسبة للجنين. ولتعيين حقوق والتزامات الطرفين يجب أن يعيّن طرفا هذه الاتفاقية.

لهذه الاتفاقية طرفان أصليان، وهما:

١ـ الزوجان؛ ٢ـ صاحبة الرحم.

لكن هناك أشخاصٌ حقيقيون وحقوقيون آخرون يرتبطون بهذه الاتفاقية، وهم:

١ـ مؤسسة العقر أو المستشفى؛ ٢ـ الطبيب الأخصائي للعقر؛ ٣ـ زوج صاحبة الرحم؛ ٤ـ الطبيب الأخصائي في الأمراض النسائيّة والقبالة؛ ٥ـ الطبيب النفسي والمستشار؛ ٦ـ المستشفى ومستشفى الولادة.

٤ـ١ـ ١ـ التزامات الزوجين في مقابل صاحبة الرحم

التزامات الزوجين بالنسبة لصاحبة الرحم من نوع الالتزامات الماليّة. وعلى أساس الاتفاقية يجب عليهما دفع التكاليف المتفق عليها في الاتفاقية، وكذلك تكاليف المبادرات الطبية من مرحلة نقل الجنين حتى الولادة. وتتم هذه الالتزامات على أساس الاتفاقية. وأما في ما يخص كيفيّة حياة الجنين فيجب عليهما إعداد وسائل الراحة واطمئنان حياة صاحبة الرحم في دورة الحمل بالحد الأدنى.

٤ـ١ـ ٢ـ حقوق الزوجين عند صاحبة الرحم

إزاء تـنفيذ هذه الالتزامات يحق للزوجين زيارة صاحبة الرحم، ومراقبتها،

والإشراف على كيفيّة حياتها ونشاطاتها، وكذلك الرقابة على تـنفيذ الوصايا والرعاية الطبية التي تقوم بها صاحبة الرحم.

٤ـ١ـ٣ـ التزامات صاحبة الرحم تجاه الزوجين

تلتزم صاحبة الرحم أمام الزوجين بتربية جنينهما. والتزامها الأول حفظ جنين صاحبي النطفة، ولا تستطيع إجهاضه دون عذر مقبول. ولكن على أساس هذه الاتفاقية تلتزم صاحبة الرحم تـنفيذ عمل يرتبط بالموضوعات الكثيرة. ولتربية الجنين يجب بداية أن يتم الحمل كما سبق في مسألة قدرة موضوع الصفقة، وأهم شيء في حصول الحمل هو وضع الخلايا.

فوضع الخلايا دورة يجب أن تتم بصورة طبيعيّة. ولأنَّه في هذا الأسلوب يجري تكوين الجنين في المختبر فكل من المبادرات التي يقام بها ذات أهميّة؛ لأنَّ تكوين الجنين قبل وضع الخلايا يتعلق بأنظمة مرتبطة ومتزامنة كثيرة، فيجب تـنشيط كل منها في الزمن المناسب عند تكوين الجنين، وتبدأ دورات من الموضوعات المبرمجة الدقيقة في غمتوجينز، وتستمر حتى الولادة.

إن تكون كلّ إنسان جديد يحتاج لدورة طويلة ومعقدة، ويمكن إخفاقها في أيّة مرحلة. وتتم كلّ مرحلة بصورة صحيحة عندما تكمل جميع المراحل السابقة بصورة صحيحة، فعلى هذا كلّ دورة في هذا النظام تؤدّي دوراً أساسياً[١].

باستثناء مسألة وضع الخلايا فإنَّ إجهاض الجنين تلقائياً مشكلة يواجهها التزام صاحبة الرحم.

و كذلك عمر الإسپرم والبويضة له دور مباشر في الإجهاض التلقائي. والظروف بالحد الأدنى من الحالة المطلوبة في ساحة الرحم ذات أهميّة في المراحل الأولى من وضع الخلايا وتغذية الجنين وتستطيع هلاك الجنين[٢].

---

(١) هاربر ودلهانتي وهندي سايد، المصدر السابق.

(٢) سماك، بررسى سيتوژنتيكي جنينهاى چند سلولي در IVF.

وعلى هذا الأساس تلتزم صاحبة الرحم إزاء التزام الزوجين المالي بتنفيذ أعمال خارجة عن قدرتها، بل ترتبط بمبادرات وموضوعات مختلفة بإمكان كلّ منها المنع من تنفيذ التزامات صاحبة الرحم؛ حيث تعين هذه الموضوعات برؤية الطبيب وتمييزه، ولكن النقطة الأساسية هي أنَّ صاحبة الرحم تلتزم على أساس الاتفاقية فتحتاج لرفع المسؤولية عنها إلى إثبات هذه الموارد.

و هذا الشيء هو أحد أهم مواضيع هذه الاتفاقية. ومن الطبيعي أنَّ صاحبة الرحم غير مطلعة على هذه المسائل بصورة كاملة. وعلى هذا يكون الالتزام بمواضيع كهذه إزاء الالتزام المالي سبباً لعدم الموازنة والتعادل بين التزام الطرفين.

الوجه الآخر لالتزام صاحبة الرحم يرتبط بأمور تنفيذها أو عدم تنفيذها شيء يطلبه الزوجان، فمثلاً: عدم التدخين، وعدم استعمال الكحول، و...، ويمكن أن تذكر هذه الموارد في الاتفاقية. ولأنَّ عدم تنفيذها هذه الأعمال يعتبر من الموضوعات الأخلاقيّة فإنها إن ذكرت في الاتفاقية فلا تُلزم الطرف الآخر (صاحبة الرحم)، ولا يمكن إجباره، وكذلك إذا ذكرت في الاتفاقية تكاليف لا يرى العرف والأخلاق لزومها وفعلها فلا تلزم صاحبة الرحم بفعلها[1].

٤ـ ١ـ ٤ـ حقوق صاحبة الرحم عند الزوجين

نظراً للالتزامات الماليّة للزوجين فإنَّ الحق الذي يظهر لصاحبة الرحم هو المطالبة بالتكاليف المعيّنة في الاتفاقية.

٤.٢. حقوق الجنين والتزامات طرفي الاتفاقية تجاهه

منذ انعقاد النطفة وتكوين الجنين يعطي كلّ بلد ـ وإيران كذلك ـ حقوقاً للجنين تحت عنوان الحقوق المدنيّة. ومن أهمّ حقوق الجنين حق الحياة، وعلى هذا يحرم في نظام الإسلام الحقوقي إجهاض الجنين. وقد وضع لمرتكب هذه الجريمة ـ ولو كان الأب أو

---

(١) كاتوزيان، المصدر السابق.

الأم ـ قصاص وعقوبات. فعلى أساس الاتفاقية يلتزم كلّ من الطرفين بحفظ الجنين أيضاً منذ انعقاد النطفة؛ لأنَّ للجنين له حق الحياة، فليس للأبوين سلطة عليه أساساً[١]، وليس بإمكانهما إجبار صاحبة الرحم على الإجهاض. وصاحبة الرحم ـ وفقاً للشريعة والأخلاق ـ ملزمة بحفظ الجنين[٢].

٤.٣. بالنسبة لغير المتعاقدين

يقول القانون المدني في المادة ٢٣١: «الصفقات والعقود تؤثر على طرفي الصفقة ونائبهما القانوني، إلاّ في المادة ١٩٦»[٣].

والنائب القانوني هو الذي ينوب عن الشخص الأصلي في الحقوق والالتزامات[٤].

إن اتفاقية استخدام رحم المرأة طابع شخصي، وقد انعقدت مع ملاحظة طرف المعاملة، وتـنسخ بموته، ولكن لأنَّ قسماً من حقوق صاحبة الرحم يعتبر مالياً فالحقوق الماليّة التي توجد إثر الاتفاقية يقوم بها الورثة نيابة عن الطرف الأصلي، أما الالتزامات التي يجب تـنفيذها بواسطة صاحبة الرحم نفسها فلا تـنقل إلى نائبه القانوني.

٤.٤. استناد اتفاقية استخدام رحم المرأة لغير المتعاقدين

أهم الأشخاص الذين يمكن أن تستـند إليهم اتفاقية استخدام رحم المرأة هم: زوج صاحبة الرحم؛ والأشخاص الذين هم من محارم الطفل المولود.

أ) استناد الاتفاقية لزوج صاحبة الرحم

إذا كانت صاحبة الرحم متزوجة فلابد لهذه الاتفاقية من نفي العلاقة الأبويّة بين

---

(١) يزدانيان، قرارداد پيوند اعضاء از اخلاق تا حقوق.

(٢) كرجي، ١٣٨٤.

(٣) في المادة ١٩٦ من القانون المدني تصرح: كلّ شخص يقوم بصفقة تعتبر تلك الصفقة لذاته، إلاّ أن يصرح في زمن العقد بخلاف ذلك أو ثبت خلافه في ما بعد، ومع ذلك يمكن عند الصفقة التي يقوم بها الإنسان أن يذكر التزاماً لمنفعة شخص ثالث.

(٤) صفايي، المصدر السابق.

الطفل وزوج صاحبة الرحم.

ب) محارم الطفل المولود

بلحاظ العلاقة بين صاحبة الرحم والطفل المولود ينقسم الفقهاء الذين يجوزون عقد هذه الاتفاقية شرعيّاً إلى عدة فئات: فمنهم من يعتبر أنَّ صاحبة الرحم هي أمّ الطفل[(١)]؛ ويصرّح آخرون بأنَّ صاحبة البويضة هي أمّ الطفل[(٢)]؛ ويعتقد فريق ثالث أنَّ للطفل أمّين[(٣)]؛ ويؤكد قسم رابع على أنّ نتائج وآثار الرضاع توجد بينهما[(٤)].

و لكنّ جميع الفقهاء الذين يجيزون الاتفاقية متّفقون على مسألة واحدة، وهي موضوع رابطة المحارم التي توجد بين صاحبة الرحم والطفل، وعلى أساس ذلك فالطفل يُمنع من الزواج من محارم صاحبة الرحم.

٥. أثر نقل الجنين في النسب

العلاقة النسبية تعين على أساس القانون بصورة عامة، ولا تؤثر فيها إرادة الأشخاص، وعلى هذا الأساس فإن علاقة صاحبة الرحم والطفل تتبع القانون لا الاتفاقية[(٥)]. ومن هذا المنطلق سواء اعتبرنا الاتفاقية أم لم نعتبرها يجب دراسة مدى تأثير نقل الجنين في العلاقة النسبية بين الأشخاص ذوي العلاقة وفقاً للموازين

(١) السيد روحاني (الاستفتاء بتاريخ ١٨ صفر ١٤٢٤)؛ الشيخ التبريزي (استفتاء رقم ٤٥٣ بتاريخ ٣٠/ ١/ ١٣٨٤)؛ السيد موسوي الأردبيلي (استفتاء رقم ٢١٥١٢ بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٣٨٤)

(٢) الشيخ صافي الگلپايكاني (استفتاء رقم ٨٣/ ٢٩٩١)؛ الشيخ منتظري (استفتاء رقم ٩٦٤٣ بتاريخ ١٤/ ١/ ١٣٨٤)؛ الشيخ صانعي (استفتاء رقم ١٢١٠٩ بتاريخ ٣٠/ ١/ ١٣٨٤) الشيخ جناتي، الشيخ قبله اي.

(٣) السيد موسوي أردبيلي (استفتاء رقم ٢١٥١٢ بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٣٨٤)

(٤) الشيخ جناتي؛ الشيخ أحمدي فقيه اليزدي (رسالة بتاريخ ١٤/ ٤/ ١٣٨٤)؛ الشيخ صانعي (استفتاء رقم ١٢١٠٩ بتاريخ ٣٠/ ١/ ١٣٨٤ بالرضاعة تظهر ظروف الرضاع.

(٥) كاتوزيان، المصدر السابق.

القانونيّة والشرعيّة؟ وبعبارة أخرى: إنَّ الاتفاقيّة ليس لها دور في تعيين النسب، ولتعيينه يجب الرجوع إلى الموازين القانونيّة ذات العلاقة[١].

٥. ١. مفهوم النسب

النسب لغة بمعنى القرابة والأصل، وفي المصطلح الحقوقي هو عبارة عن علاقة القرابة بين الشخصين اللذين أحدهما من أصل الآخر، أو كلاهما من أصل شخص ثالث. وبعبارة أخرى: النسب علاقة بين الشخصين بحيث يحدث بسبب ولادة أحدهما من الآخر أو ولادتهما من شخص ثالث.

و النسب بالمعنى الخاصّ عبارة عن علاقة الأب وابنه، أو الأم وابنها. وبتعبير آخر: النسب علاقة طبيعيّة ودموية بين الشخصين بأنَّ أحدهما ولد من صلب أو بطن شخص آخر بصورة مباشرة[٢].

٥. ٢. تعيين النسب الأمومي

إثبات النسب ذو أهميّة بالغة؛ إذ يقول سبحانه وتعالى في سورة الفرقان، آية ٥٤: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيراً﴾. فبالنسب يفتخر الأبناء بآبائهم وأجدادهم، ومن هنا اهتمت الشريعة الاسلاميّة بمعرفة النسب كثيراً، والحق الأول الذي جُعل للطفل بعد الولادة هو تعيين نسبه[٣].

والذي يسبب انتساب الطفل لأبويه العلاقة الزوجيّة بينهما، أو الاعتقاد بوجود هذه العلاقة[٤]، ففي هذه العلاقة النسب الأبوي للطفل معلوم، وأما تعيين النسب الأمومي؛ لأنَّ الطفل يرتبط بامرأتين (صاحبة الرحم وصاحبة البويضة) في العلاقة

---

(١) لمزيد من المعلومات تراجع: رسالة الدكتوراه للسيد طه مرقاتي، جامعة فردوسي مشهد؛ وأطروحة الماجستير لهاميرا رخشنده رو، جامعة الزهراء، قسم النسب.

(٢) صفايي، مختصر حقوق خانواده.

(٣) مرقاتي، بررسي تكنيك هاى بلرورى مصنوعى از ديدگاه فقهي وحقوقي.

(٤) كاتوزيان، حقوق مدنى خانواده.

التكوينيّة، فيختلف الفقهاء فيه؛ حيث يؤكد بعضهم[١]، وعلى رأسهم السيد الخوئي، مستنداً إلى الآية ٢ من سورة المجادلة: ﴿**الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللائِي وَلَدْنَهُمْ**...﴾، وكذلك الآيات الآخرى (الأحقاف: ١٥؛ لقمان: ١٤؛ الزمر: ٦)، أنَّ أم الشخص هي المرأة التي حملته وولدته، ويعتبرون الوضع أساس الأمومة، ويعتقدون أنَّ صاحبة الرحم هي الأم؛ ويستدلّ بعض آخر من الفقهاء بأنَّ ملاك الأمومة من منطلق العرف كملاك الأبوة، والمرحلة الأولى في تكوين الطفل تتمّ عبر ماء الأمّ[٢].

وعليه عندما نتصور أنَّ نطفة هذا الطفل ـ التي تكوِّن بدء حياته والجزء الأول من وجوده ـ تكونت من تلقيح ماءين، ويعتبر هذا التكوين الأوّل أول مرحلة في إنشاء الطفل. ولأنَّ المرحلة الأولى في تكوين الطفل تتم بواسطة مني وبويضة الزوجين فصاحبة البويضة تعتبر أماً.

و لكنّ عدداً من الفقهاء[٣] والقانونيين[٤]، بعد قبولهم هذه الحقيقة، وهي أنَّ المرأة في التناسل تؤدّي دورين (دور البويضة ودور الرحم)، والنقص أو الخلل في أحدهما يمنع التناسل، سعوا إلى إبراز الأدلة العقليّة والنقليّة على هذا الرأي، وهو أنَّه يمكن حصول علاقة طبيعيّة للطفل مع امرأتين. وفي ظروف خاصة تستطيع كلٌّ منهما أن تعتبر الأم القانونيّة للطفل، ويكون للطفل أمّان في الاصطلاح.

من دراسة هذه النظريات يمكن استنتاج أنَّ كلاًّ من صاحبة الرحم وصاحبة البويضة تعتبر أمّاً، ويؤخذ رأي القائلين بأمّين للطفل ملاكاً لهذا الاستنتاج.

٥.٣. إثبات النسب الأمومي

في قانون إيران المدني لا توجد موازين خاصّة لإثبات النسب الأمومي، وقواعد تتبع

(١) السيد روحاني، الشيخ التبريزي، الشيخ الأراكي.

(٢) الشيخ مؤمن (استفتاء تاريخ ٩/ ٣/ ١٣٨٤)؛ الشيخ قبله اي.

(٣) السيد الموسوي الأردبيلي (استفتاء رقم ٥١٢ بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٣٨٤).

(٤) الدكتور محقق داماد، رسالة رقم ١٧٥٠ بتاريخ ٢٥/ ٢/ ١٣٨٤.

الأحكام العامة لأدلّة إثبات الدعوى. فالنسب الأمومي على أساس الأمور المحسوسة والمشهودة يمكن إثباته ويرتبط بعاملين:

١ـ وضع المرأة للطفل؛ ٢ـ تطابق الطفل المولود مع مُدّعي النسب.

و ليس أي من هذين العاملين في عداد الأعمال الحقوقيّة حتى تُعَدّ أدلّة إثباته. فالحمل والوضع يعتبران كحوادث خارجيّة، مثل: الولادة، والموت، واصطدام السيارتين، وبأيّ دليل كان، كالشهادة والأمارة، يمكن إثباته أيضاً[١].

ولإثبات النسب الأمومي يكفي إثبات وضعها للطفل، فولادة الطفل من الأم دليل قاطع يثبت أنَّ المرأة التي وضعت الطفل من الناحيّة البايولوجيّة والقانونيّة هي أم الطفل الحقيقية، ويعتبر القانون هذه المرأة أم الطفل.

و الآيات القرآنيّة تعتبر الوضع ملاكاً ومعياراً للأمومة بشكل أساسي؛ إذ يقول سبحانه وتعالى في الآية ٢ من سورة المجادلة: ﴿**الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاّ اللائِي وَلَدْنَهُمْ**...﴾. ويستفاد من هذه الآية أنَّ النساء اللاتي يلدن هن الأمّهات، سواء أُخِذت البويضة منهن أم لم تؤخذ، وخاصة أنَّ الآية تذكر هذا المفهوم بأداة الحصر[٢].

و السؤال هو هل يعتبر العرف تكوين الإنسان من إسپرم الزوج وبويضة الزوجة مبدأ اعتبارياً للعلاقة النسبيّة، أو يعتبر تربية الجنين في رحم المرأة وولادته منها، أو يعتبرهما معاً؟ يعتقد البعض أنَّ كلا الأمرين واقعيان، والموضوع بذاته يمكن أن يكون مبدأ الاعتبار[٣].

النتيجة

اتفاقية استعمال رحم المرأة هي عقد توافق امرأة بموجبه أن تحمل جنين زوجين

(١) كاتوزيان، حقوق مدني خانواده.

(٢) مرقاتي، المصدر السابق.

(٣) قربان نيا، حكم تكويني ووضعي انتقال جنين تكون يافته از إسپرم وتخمك زن وشوهر، روش نوين توليد مثل انساني از ديدگاه فقه وحقوق.

عاقرين أو غير عاقرين، وبعد الولادة تعطيه لهما.

يمكن أن تكون الاتفاقية تجاريّة أو غير تجاريّة. وفي الاتفاقية التجارية يدفع الزوجان ثمناً إزاء خدمات صاحبة الرحم، وهذا الثمن يعتبر عوضاً عن التزامات صاحبة الرحم.

و يعتقد كثير من الفقهاء بجواز أخذ أجرة في مقابل هذا العمل.

تـنعقد هذه الاتفاقية بإرادتين (إرادة الزوجين؛ وإرادة صاحبة الرحم). والهدف من الموافقة إقامة الالتزام للطرفين. وإضافة إلى الشروط العامة التي تحملها الاتفاقيات (المذكورة في مادة ١٩٠ من القانون المدني) يجب أن تحمل الاتفاقية الشروط الخاصة أيضاً. وبما أنه في اتفاقية استخدام رحم المرأة ينقل عدد من الأجنة إلى رحم المرأة، وليس بمعلوم كم منها ينتهي إلى الحبل، فإن تعيين الشيء المتفق عليه في الالتزام غير معلوم بصورة دقيقة. إن التزام صاحبة الرحم يعني تربية الجنين، والالتزام بالحمل يسبق الالتزام بتربية الجنين، ولأنَّ الحمل يتم بصورة طبيعيّة يخرج الحمل من قدرة صاحبة الرحم.

ترتبط شرعيّة هذه الاتفاقية بشرعيّة موضوعي (التلقيح الصناعي) و(نقل الجنين)، والقانون الإيراني لايمنع من ذلك، ولكنْ لأنَّ الجنين ينقل إلى رحم امرأة أخرى غير الزوجة يجب تعيين شرعيّة هذا العمل أيضاً. وتختلف آراء فقهاء الإماميّة المعاصرين في جواز وصحة هذه الاتفاقية؛ فيجوِّز عدد منهم استخدام رحم امرأة أخرى، ويرون هذه الاتفاقية صحيحة؛ ويحرِّم عدد آخر هذا العمل، ويؤكدون على عدم صحة الاتفاقية. وتختلف آراء قانونيي إيران حول هذا الموضوع أيضاً؛ ويصرح بعضهم بصحّتها؛ ويبطلها جمع آخر؛ لأنّها تخالف العرف والنظام العام. وبسبب الترديد في معلوميّة ومقدرة وشرعيّة موضوع الصفقة، والقدرة عليه، بإمكاننا أيضاً إبطال الاعتبار القانوني للاتفاقية. وفي فرض صحة الاتفاقية ـ وفقاً لرأي الفقهاء الذين يجوِّزون تـنفيذ هذا العمل ـ فتبعات هذه الاتفاقية لا يمكن تعيينها على أساس إرادة الطرفين، ولكنّ بعض الآثار والتبعات تفرض نفسها عليها، وأهمها: القرابة؛ والنسب،

اللذان يحصلان بصورة لا إراديّة إثر نقل الجنين.

وعليه يكون النسب الأبوي للطفل المولود ثابتاً بلاشك؛ وأما النسب الأمومي فتختلف الآراء في تعيينه؛ لأنَّ الطفل يرتبط تكوينياً بامرأتين (صاحبة البويضة؛ وصاحبة الرحم)؛ فبعض من الفقهاء يعتبرون صاحبة البويضة أُمّاً؛ ويعتقد بعض آخر أنَّ صاحبة الرحم هي أمّ الطفل، ويصرّح عدة آخرون أنَّ للطفل أُمَّين.

الفصل الثالث

المرأة والقضايا الاجتماعية والتربوية و..

النسويّة في إيران والبحث عن موطن جديد

د. ناهيد مطيع[*]

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

هذه المقالة والمقالة التي تليها ناقدةً لها، تعبّران عن وجهتي نظر في مسألة واحدة، وقد أحبّت مجلة «نصوص معاصرة» عرض هاتين الوجهتين من قبل باحثين مختصّين في العلوم الاجتماعية.

النسوية: المصطلح، والمدلولات، والاتجاهات

ولدت كلمة النسوية[1] عام ١٨٩٠م ضمن معانٍ متعددة؛ فقد كانت تطلق كلمة نسويّ في تلك الحقبة ليس فقط على من يدافع عن الدور المتزايد للمرأة، بل وأيضاً على من يدافع عن النساء بوصفهنّ موجودات مستقلّة، لكنّ الدور الاجتماعي والفردي للمرأة خضع في القرن الماضي إلى بسطٍ وصيرورة، وقد أدّى ذلك إلى نوعٍ من التحوّل في تعريف النسوية، فأصبح من غير الممكن التعبير عنه بشكلٍ بسيط وبقالبٍ موحّد،

(*) باحثة مختصّة بالعلوم الاجتماعية وقضايا المرأة.

(١) لابد من إضافة مجموعة أخرى، نطلق عليها اسم: النسوية الإسلامية، وترى اختلافاً في الخلقة والطبيعة بين الرجل والمرأة، لكنّه لا يعني ـ إطلاقاً ـ أفضليّة أحد الجنسين على الآخر، بل هذه الاختلافات هي العامل في كونهما مكمّلين لبعضهما.

ونذكر هنا بعضاً من هذه التعاريف.

تعتقد أدرين ريتش (Adrin Rich) أن النسوية ـ من جهةٍ ـ لقبٌ لا جدوى منه ويصحّ وصفه بالسخيف، لكنّها ـ من جهةٍ أخرى ـ نوعاً من الأخلاق ومنهجاً معرفيّاً، أو طريقة معقدة من التفكير والعمل تدور حول الظروف الحياتية التي نعيش فيها.

ويرى كريس ويدون (Chris Weedon)، عالم الاجتماع الانجليزي المعروف، أنّ النسوية سياسة تتّجه نحو تغيير موازين القوى في العلاقات القائمة بين الرجل والمرأة، أمّا وجهة نظر بيل هوكس (Bell Hooks)، الناقد الأمريكي المعروف، فالنسوية حركة سياسية اقتصادية واجتماعية تسعى إلى رفع أيّ نوعٍ من الهيمنة القائمة على العامل الجنسي أو السياسي أو العرقي، وإعادة بناء المجتمع بنحوٍ يسير فيه النموّ الفردي نحو ترجيح مصالح الإمبريالية والتنمية الاقتصادية والميول المادية.

أمّا الكاتبة الكندية ليندا كارتي (Linda Carty)، فترى ضرورة إعادة بناء النسوية التي أطلقتها مجموعة من نساء الجنس الأبيض؛ لأن (الجنس) لا يمكن أن يكون بمفرده مقولةً واحدة تتعنون بها حركة تحرير المرأة.

إن هذه التعاريف المتعدّدة تدلّنا على أمر، وهو أنّ النسوية ليست ظاهرةً اجتماعية واحدة، بل تنقسم اليوم إلى اتجاهات مختلفة، كالليبرالية والماركسية والراديكالية، ومن المسلّم أنّ الوصول إلى فهم معمّق لهذه الاتجاهات النظرية السالفة وعوامل ظهور كلّ واحدةٍ منها يتوقّف على القيام بسعي متواصل ومفتوح، إنّ بلوغ مثل هذه المعرفة يحتاج إلى القيام بقراءة واسعة للنظريّات السالفة الذكر من جانب أصحاب الرأي والعاملين على تشكيل مؤسّسات الدفاع عن حقوق المرأة، وممّا لا شك فيه، أنّ الوصول إلى مثل هذا الهدف يحتاج إلى وقت طويل، وتوفّر إمكانات علمية متعدّدة، يدخل في ضمنها الوصول إلى مصادر جديدة، والارتباط المستمرّ بالمؤسّسات العلمية الأجنبية، والتواصل الدائم بين علماء الداخل.

وعلى أيّة حال، فالذي نراه أنّ صورة العلاقة القائمة بين الجنسين في إيران قد نسجت باستعجال وسطحية وعموميّة، وبعبارة أخرى نرى أنّ أغلب المدافعين عن

حقوق المرأة في إيران ليسوا على معرفة صحيحة بظروفها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بل ثمّة ضعف في تكوين صورة نسوية في هذا المجال[١]، ولم يقتصر الفشل على إلغاء التمييز بين الجنسين، بل ساعد ضعف الحركة النسوية في اتساع الخرق والهوّة.

الخصوصيات العامّة للنسوية في إيران، أزمة مشروع نظرية التوظيف الرسمي للمرأة، قراءة نقدية

١ـ الترويج لتولّي المرأة وظائف الدولة واعتبار ذلك طريق خلاصها: فعلى أساس هذه الفكرة يتمّ تقديم صورة تعتبر أنّ تولّي المرأة الوظائف الرسمية هو السبيل الأساس لحلّ مشكلاتها الرئيسة؛ لأن المرأة متى قامت باستلام هذه الوظائف فستصبح ذات دخل، ومن ثمّ تتمكّن من تأمين استقلالها المادي، ومثل هذا الأمر لن يقتصر دوره على الارتقاء بمكانتها الاجتماعية، بل سيكون باعثاً لها على الخروج من قبضة الرجل، وعلى أساس ذلك فإن الوظيفة الرسمية هي الطريق الوحيد الذي تتمكّن المرأة من خلاله أن تصبح قوّةً فاعلة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، من هنا، يستخدم أنصار هذا الاتجاه شعارات، مثل إن النساء يشكّلن نصف اليد العاملة، وأن الطريق الوحيد للتنمية في دول العالم الثالث إنّما هو تولّيها كامل الأعمال.

ومن الشعارات الأخرى، التشنيع على المرأة التي تقتصر حياتها على كونها ربّة بيتٍ، واعتبارها غير فاعلة، بل يتمّ تصويرها موجوداً بعيداً عن تطوّر الحياة الاجتماعية، وأنّ دورها ينحصر في المنزل والغرق في أعماله، وأنّ روتينه يحوّلها إلى كائن أحمق، ومجرّد آلةٍ للحمل والولادة فقط؛ من هنا، فتغيير هذا الدور التقليدي ضروريٌّ عبر الوظيفة الرسمية.

ولا ترىّ أيّ من التيارات النسوية جعل عمل المرأة سبيلَ خلاصها، بل على العكس تذهب النسوية الماركسية والشيوعية إلى أنّ انتشار ظاهرة عمل المرأة في الغرب إنّما نتج

---

(١) لا أقصد من هذا الكلام تخطئة هذا الاتجاه، ولا أدّعي أنّني أملك معرفةً تامّة من الجهتين المذكورتين، بل ما أريده هو لفت النظر نحو بعض النقاط الجديدة القابلة للبحث.

عن رغبة النظام الرأسمالي في جرّ المرأة للعمل الرسمي بغية الاستفادة منها، وممّن يتبنّى هذا الاتجاه سيلفيا والبي (Sylvia Walby)، حيث تعتقد أنّ فهم دور المرأة في المجتمعات الصناعية يتوقّف على معرفة نظام تدخّل سيادة الرجل في النظام الرأسمالي، على أساس أنّ النظام الذي يؤمن بسيادة الرجل يمنع المرأة من دخول ساحة الوظيفة الرسمية، فيما يرى النظام الرأسمالي ضرورة الاستفادة من اليد العاملة الرخيصة، أي أن النظام الرأسمالي وبخصوصيّته الذاتية (تراكم الثروة)، يسعى دائماً لتنمية الإنتاج وتنويعه، لذا كان توظيف المرأة في صالح التنمية الاقتصادية؛ لأنّها يدٌ عاملة من الدرجة الثانية؛ فأجرتها أقلّ من أجرة الرجل، علاوةً على أنّ المساحة التي تشغلها المرأة في ساحة العمل تقتصر ـ بشكلٍ عام ـ على الوظائف التقليدية، أي التربية والتعليم والخدمات العامة، كما أن الاستفادة منها في المصانع يقع غالباً في دائرة الوظائف غير الأساسية كالتجميع والتوضيب، أي الأعمال التي تكون أجرتها ـ عادةً ـ أقلّ من غيرها، فتلي ـ في الدرجة الاجتماعية ـ الأعمال التي يقوم بها الرجل، بل حتى مع قيامها بتولّي أعمالٍ مشابهة لما يقوم به الرجل تبقى أجرتها أقل.

أمّا الاتجاهات النسوية الأخرى، فحلّلت دور المرأة بوصفها ربّة منزل، وتوصلت إلى أنّها كانت عاملاً مساعداً في الحياة الاقتصادية العائلية، سواء في النظام الزراعي أو الصناعي؛ لأنّ مشاركتها وتقديمها المعونة في النظام الزراعي ـ وخصوصاً على مستوى الاستثمار العائلي ـ وان لم يتم تقديره بشكل رسمي، إلا أنّ ما لا شكّ فيه أنّ هذا الاستثمار سيعجز عن الاستمرار في فعاليته الإنتاجية مع الاستغناء عن المرأة، وترى هذه الاتجاهات أنّ المرأة أيضاً في دورها الحالي (ربّات المنزل الجدد)[1] تقوم بتقديم العون الاقتصاديّ للعائلة بشكل غير مباشر؛ لأن وظائفها المنزلية، من الطبخ والنظافة وحضانة الأطفال، لو لم تتمّ فلن يتمكّن الرجل من الإنتاج الاجتماعي والرسمي، إضافةً إلى أنّ المرأة بلعبها دور ربّة المنزل تحتضن أوّل تشكيل اجتماعي، أي المجتمع

(١) المراد من هذا المصطلح أن تعيش المرأة في ظلّ نظام اقتصادي في المدن الصناعية، وتقتصر وظيفتها على كونها ربّة منـزل دون أن يكون لها أيّ دور في النشاط الإنتاجي.

الأول، وهو العائلة، وشخصية الطفل الأساسية تتكوّن عبر ذلك، إن الجوّ العاطفي للعائلة يتمّ ـ في غالب الأحيان ـ من طرف المرأة، كما أنّ مسؤولية السلامة الجسدية لأعضائها تقع على عاتقها.

أليس لمثل هذه الأدوار التي تقوم بها المرأة أثراً في التنمية الاقتصادية والاجتماعية؟ يعتقد نلسون (Nelson) أنّ عوامل فشل طرق التنمية تعود في أغلبها إلى عدم معرفة المسؤولين بطبيعة المرأة ووظائفها؛ فعندما تثار مسألة دمج المرأة في التنمية، تتمّ الغفلة عن أمر أساسي، هو كون المرأة ـ دائماً ـ عنصراً فاعلاً في مستقبل التغيير والتنمية الاجتماعية، وبالاستخفاف والتهاون بهذا الدور النسوي تكوّن التصوّر الخاطئ عن انعدام دور المرأة في مجال التنمية.

أمّا عمل المرأة في إيران فله أبعاد أخرى، فالإحصاءات الرسمية تتحدّث عن أن تسعةً بالمائة من الإيرانيّات يتولّين وظائف رسميّة، وبناءً على ذلك فان تسعين في المائة إما ربّات بيوت، أو محسوباتٍ فاقداتٍ للفعل التنموي الاقتصادي، وما يلفت النظر رغم ذلك أنّ أغلب الدراسات النسوية تتّجه نحو عمل المرأة، وهو ما يدلّل بوضوح على مدى الأهمية التي يُبديها أنصار حقوق المرأة لمسألة العمل.

ولنقف هنا قليلاً، هل يمكن القول بأن التسعين في المائة الباقية من النساء لا يملكن ـ فعلاً ـ أيّ نشاط اقتصادي؟

إنّ قسماً مهمّاً من اللواتي يوصفن بربّات البيوت هنّ من القرى والأرياف، وحيث إنّ أكثر من خمسة وتسعين في المائة من إنتاج القطاع الزراعي في إيران يتكوّن من الاستثمار العائلي، فنتيجة ذلك أنّ النساء القرويات لهنّ سهمٌ كبير في هذا الانتاج، بل تدلّ الدراسات على أنّ القرويات المرفّهات نسبياً واللواتي لا دور مباشر لهنّ في الإنتاج الزراعي يلعبن دوراً غير مباشر؛ عبر قيامهنّ بأعمال أخرى، كتهيئة الطعام للعمّال والمزارعين، أو القيام بتدبير الأمور المنزلية، أو بعض الصناعات اليدوية، أو المواد الغذائية كالمربّيات وشراب البندورة ونحوها، الأمر الذي يزيد من الدخل العائلي.

من جهةٍ أخرى، لا يتساوى نشاط ربّات البيوت في المدن واللواتي يقتصر عملهنّ على

القيام بوظائف (ربّات المنزل الجدد) مع السابقات؛ فقد جرت عادة نساء الطبقة المرفّهة على الاستفادة من الخادمات، سواء من كان منهنّ بشكل دائم أو مؤقت، وهنّ من يقمن بإنجاز الوظائف المنزلية الأساسية، أمّا الأطفال الذين تقلّ أعمارهم عن سنّ السادسة فغالباً ما يتمّ إرسالهم إلى حضانات الأطفال، إضافةً إلى استخدام الآلات الحديثة، كالغسالات، والمكانس الكهربائيّة، والمأكولات الجاهزة، إن هذا كلّه يُثمر تقليصاً كبيراً في حجم الوظائف التي تتلف الوقت وتستلزم إرهاق المرأة.

أمّا نساء المدن، وهنّ من الطبقة المتوسّطة أو الفقيرة، فيلتزمن القيامَ بأعمال أخرى غير وظائفهنّ المنزلية، وهي أعمال تشمل الخياطة، والتزيين، والخدمة، وصناعة الحلويات و.. وهذا ما يزيد بدوره من دخل الأسرة، ولابدّ من الالتفات إلى أنّ التضخّم الاقتصادي قد أدّى إلى اتّساع العمل لدى هذه الطبقة، فوصل دخل هذه الأعمال إلى حدّ يزيد عن الدخل الرسمي الذي يتمكّن رجل العائلة من تأمينه. وبعبارةٍ أخرى، تتمكّن المرأة / ربّة المنزل، والتي توصف بالحمقاء غير الفاعلة، من لعب دور مؤثر في زيادة الدخل الأسري، لتغدو عنصراً فاعلاً ونشيطاً.

بين عمل المرأة واستقلالها المادي

إنّ دعاة عمل المرأة يدّعون أنها متى دخلت ميدانه أمكنها تأمين نفسها بمنحها الاستقلال المادي، ممّا يجعلها تتمكّن ـ تبعاً لذلك ـ من أن تغدو صاحبة قرار في مستقبل العائلة، فتخرج من مجرّد كونها ربّة بيتٍ مقيّدة اليدين.

ولتقييم مثل هذه الدعوى، لابد لنا من ملاحظة أمور:

أولاً: لا ملازمة بين عمل المرأة وبين تأمينها لاستقلالها المادي، ولتحديد مدى الارتباط الثابت بين المتغيّرين: الدخل والاستقلال المادي، لابدّ من القيام بدراسات اجتماعية معمّقة، إضافةً إلى أنّه لو أريد بالاستقلال المادي أن يصبح بإمكان المرأة العاملة التصرّف بمالها كيف شاءت وتأمين حاجاتها الشخصية، فإن هذا ما لا تؤيّده الدراسات الفعلية، فلا مفرّ للمرأة العاملة من صرف ما تحصل عليه في سبيل تأمين

مصاريف شهرية ثابتة، كحضانة الأطفال، وإجارة البيت، وسائر المصارف العائلية، وبشكل عام فما تستطيع تأمينه لن تتمكّن من صرف إلا القليل منه على شؤونها الشخصية.

ثانياً: إنّ نوع العمل، ودرجته، ومقدار الدخل، ونوع عمل الزوج، وبشكل عام السلوك الحياتي العام الذي تعيشه المرأة، هو صاحب الدور الرئيس في تحديد أو زيادة دورها على المستوى العائلي، فالواضح أنّ مقارنة امرأةٍ عاملة بأستاذة جامعية سوف تؤكّد أنهما ليستا بمستوى واحد على الصعيد الأسري.

ثالثاً: تدلّنا الدراسات الموجودة ـ سواء منها ما يرتبط بالعالم الغربي أو ما يرتبط بالعالم الثالث ـ على أن المرأة لا تقلّل من عملها المنزلي رغم التزامها العملَ خارج البيت، فلا مفرّ لها ـ بعد العودة من ساعات العمل الرسمي ـ من ممارسة وظائفها التقليدية والقيام بها بمفردها، ولعلّ عدم رضا عدّةٍ من النساء بالعمل خارج المنزل يعود إلى تحمّلهنّ مسؤولية القيام بوظيفتين معاً.

بناءً على هذا كلّه، يظهر لنا أن قيام المرأة بالعمل خارج المنزل لا يكفي لتحديد دورها فيه، بل لابد من ملاحظة مجموعة من المتغيرات المهمّة، كأسلوب الحياة والقيم العائلية.

نظرية العداوة بين الجنسين، وقفة ناقدة

٢ـ إثارة فكرة العداوة بين الجنسين: يقوم هذا الاتجاه على تصوير الرجل والمرأة موجودين متضادّين لا ينسجمان، وأنّ بينهما تضادّاً في المصالح؛ من هنا يتمّ الترويج للفكرة القائلة بأنّ التبعة والتقصير تقع على عاتق الرجل في وضعه المرأة تحت قبضته وأنه عبر استثماره لها داخل العائلة تمكّن من احتكار تمام المميزات الاجتماعية.

والنتيجة الواضحة لمثل هذا النوع من التفكير إيجاد الخصومة والعداوة بين الرجل والمرأة، ولو أردنا ملاحظة النظريّات النسوية فلن نجد سوى النسوية الراديكالية أو المتشدّدة تتبنّى هذا الاتجاه؛ ولذا يرى أتباع هذه النظرية أن الأمر لا يقتصر على

اللاتساوي الموجود بين الجنسين، بل يتعدّاه إلى تسلّط الرجل على المرأة؛ انطلاقاً من طبيعته التسلّطية، ونماذج ذلك عديدة مثل: تكبيل قدميّ المرأة في الصين، وختان الإناث في أفريقيا، وحرق الأرامل في الهند، وصيد النسوة الساحرات في القرون الوسطى، وعليه فطريق التخلّص من ذلك إنّما هو في تشكيل تجمّعات نسائية خالية من الرجل مبنيّة على مبادئ الأخوّة والهوية النسائية.

ولا شك في أن علم الاجتماع يرفض اعتبار الرجل المقصّر في تدنّي المستوى الاجتماعي للمرأة إلى الدرجة الثانية، لذا تُرجع المدارس النسوية الأخرى غير الراديكالية ـ وبطريقة علمية ـ مسألة اللاتساوي الموجود بين الجنسين إلى العوامل الاجتماعية، كنظام القيم والنظام الجنسي، وبعبارةٍ أخرى، ترجع هذه القيم إلى مفهوم سيادة الأب الذي تربّينا جميعاً ـ نساءً ورجالاً ـ على أساسه؛ لذا لزم تغيير هذا النظام لرفع هذا الاختلاف.

لا بدّ من الالتفات إلى أن الترويج لعدائية الجنسين لبعضهما ينشأ ـ في الأساس ـ من قيم النظام الأبوي، ولو أنّ الحركات النسائية في إيران أرادت إشاعة هذا التمايز العدائي فلا شك في أنّ ذلك سوف يزيد من العداوة والانفصال بين الجنسين، واستخدام هذا الأسلوب السطحي له عواقب خطيرة على المرأة، وعلى العلاقات العائلية، أي أنّه وبدل إيجاد فرص تعاون واندماج، يتمّ العمل على خلق فواصل بين الطرفين ووضعهما في جبهتين مختلفتين.

من جهة ثانية، استفاد الرافضون للمقولات النسوية من هذه النقطة بالذات؛ لاعتبار النساء موجودات تحمل في ذاتها حسّ الانتقام، ومن ثمّ فهي بسيطة لا تتمتّع بأيّ استعداد أو إمكانات.

نظرية المرأة العالمية الواحدة، تعليق نقدي

٣ ـ الغفلة عن تنوّع الظروف الحياتية للمرأة في إيران: تتمثل بعض الأسس النظرية للاتجاهات النسوية الأولى في اعتبار الظروف الحياتية التي تعيشها المرأة واحدةً، ومن

ثمّ تقديم طرق موحّدة للحلّ، وطبق هذا الرأي، تغدو مقولة: المرأة جنسٌ من الدرجة الثانية، مقولةً واحدة وعالمية، وأنّ هذه المرأة (الواحدة والعالمية) كانت دائماً محلّ استغلال الرجل؛ وعليه يمكننا عرض حلول متشابهة لتأمين خلاص المرأة من هيمنة الرجل.

وقد جرى نقد هذا البناء النسوي من جانب المدارس النسويّة الحديثة، حيث ترى أن لا وجود لامرأةٍ (واحدة) في جميع أنحاء العالم، بل تتفاوت النسوة حسب الطبقة، والعرق، والقوميّة، ونوع العمل، والجغرافيا، فالدور الاجتماعي للمرأة البيضاء في المجتمعات الغربيّة مثلاً يختلف عنه لدى سوداء البشرة، ويرى هؤلاء أنّ تصوّر النساء على أنهنّ يعشن ظروفاً واحدة كانت نتائجه لصالح المرأة البيضاء على أساس اعتبار حقوقها حقوقاً عالميّة، فقد عدّت ميول المرأة الغربية ذات البشرة البيضاء المعيار المناسب لتمام التجمّعات النسائية في جميع أنحاء العالم، دون ملاحظة الظروف الحياتية التي تعيشها سائر النساء.

على أنصار الدفاع عن حقوق المرأة في إيران أن يعرفوا أنّ النظر بعينٍ واحدة إلى جميع التجمّعات النسائية واعتبار المرأة ذات ظروف موحّدة أمرٌ له أهميّته من جهتين:

أولاً: إنّه نظراً للتعدّد القومي واللساني والديني في إيران فإن ذلك لا يسمح بدرس حقوق المرأة بوصفها حالةً واحدة؛ فمن المسلّم به أن دورها يختلف تبعاً لاختلاف الظروف التي تعيشها كما أسلفنا.

ثانياً: من المسلّم به أيضاً أن إيران حيث كانت من الدول النامية فلابدّ أن يكون دور المرأة فيها خاضعاً للتحوّل، والمرأة الإيرانية اليوم يختلف دورها وموقعها تبعاً للمدينة أو القرية التي تقيم فيها والعمل الذي تلتزمه، لذا لابد من ملاحظة خصوصيّات كلّ تجمّع نسائي، مما يُلزم بدراسات اجتماعية في هذا الصدد للتوصل إلى الحلول المناسبة لذلك، وما يلائم ظروف المجتمع الإيراني.

نظرية التشابه التام بين الجنسين

٤ ـ التشابه التامّ بين الرجل والمرأة: الشعار الدائم الذي تحمله النسويّة هو التشابه

التامّ في المكانة والحقوق بين الرجل والمرأة؛ لذا تسعى اتجاهاتها جميعاً إلى بذل جهدٍ عملي وعلمي للوصول إلى حقوق متشابهة بين الرجل والمرأة، ويرى أنصار النسويّة ضرورة تغيير نظام القيم ونظام التعامل المختلف بين الرجل والمرأة، واستبداله بنظام معياريّة الإنسان لا الذكورة أو الأنوثة، فصورة الرجل في النظام الجنسي تختلف عن صورة المرأة، لذا يُنظر إليها ذات سماتٍ من العاطفة والطاعة والوفاء، أمّا الرجل فهو هنا قويّ، خشن، قهّار، عاقل، ذو قدرةٍ على الابتكار.

أمّا المجتمع الجديد أو الخنثى (Androcentric)، الخاضع ـ إلى حدّ كبير ـ لتأثير الاتجاهات النسوية، فهو يرفض هذا التقسيم، ويرى عبثيّة الحديث عن اختلاف بين شخصيّتي: الرجل والمرأة، ممّا يعني ضرورة فهمهما بما يرجعهما إلى صورة الإنسان الواحد، ويقضي بتماثلهما، والنتيجة المترتّبة على مثل هذا النمط من التفكير في الغرب هو تشابه الرجل والمرأة، لكن هذه المشابهة لم تلحظ انطلاقاً من خصوصياتهما، إذ حيث كانت النزعة الذكورية هي الغالبة أدّى ذلك إلى استلزام أن تشابه المرأة الرجل، وبحسب مقولة اليزابيت بدانتر (Elizabet Badinter): «ما حدث أنّ المرأة اكتسبت الرجولة دون أن تتخلّى عن هويتها التقليدية، إنّ الإنسان في غرب القرن العشرين ـ لا سيما المرأة ـ مخلوق يحمل في واقعه صفات كلا الجنسين، ففي آنٍ واحد هو ذكر وهو أنثى، وهو يقوم بتبديل دوره في الحياة تبعاً لآنات الليل والنهار؛ لأن المرأة لا تريد أن تخسر شيئاً، بل تريد أن تصل إلى آمال الذكر والأنثى، وهو أمرٌ ليس بالسهل دائماً، فالمرأة اليوم فاعلٌ ومنفعل، أمّ حنون وأنانية، قاهرة وصبورة ومتسلّطة، فقد أصبحت شخصيّتها ـ في الواقع ـ مضطربة ومشوّشة».

لقد كان لفكرة التشابه التامّ بين الرجل والمرأة أثرها على حدوث انقلابٍ عظيم في القيم أدّى إلى نشوء ظواهر جديدة، مثل زواج مثليي الجنس، واضمحلال العائلة، ولا نريد الدخول هنا في عمليّة تقييم أخلاقي لآثار الترويج لهذه الفكرة، إنّما نهدف البحث في أنّ إشاعة أنصار حقوق المرأة في إيران لها، هل يعود بالنفع في مجال حلّ مشاكل المرأة الإيرانية؟

لابدّ ـ ولأجل الإجابة عن هذا السؤال ـ من إلقاء نظرةٍ إلى عهود ما قبل التاريخ، فالملاحظ فيها ـ وهي العهود التي تسمّيها النسوية خطأً عهود سيادة الرجل ـ أن المرأة كانت تعيش حياتها المستقلة بشكلٍ مساوٍ للرجل؛ ففيها كانت تكمل وظيفة كل طرف عمل الآخر، رغم خضوع تقسيم العمل لجنس العامل، ومعنى ذلك أنّ ارتباطهما كان متبادلاً، فلم يكن أيّ فريق يرى الثروة منحصرةً به؛ لأن الرجل لم يكن بإمكانه الاستمرار في الحياة دون أن تمدّ له المرأةُ يد العون.

من جهةٍ أخرى، كانت قدرة المرأة على الإنجاب توازي قدرة الرجل على الصيد، بل أكبر رغم ما في الأخير من شجاعة و..؛ لذا كان ينظر إلى ذلك باحترامٍ وتقدير، لقد كان الاعتقاد السائد آنذاك أنّ المرأة وعبر قوّة الإنجاب تمثل ضماناً لاستمرار الحياة.

لكنّ الأمر اختلف لاحقاً؛ حيث أصبحت طاقة الإنجاب في المرأة عنصراً يبرّر تسلّط الرجل عليها، فغدت في صورتها المتأخرة عنصراً ضعيفاً حقيراً من الدرجة الثانية. وهذه النقطة مركزيّة في بحثنا؛ لأن نظام العصر الجديد أو النظام المتحضّر وإن عرف بنظام المساواة دون سيادة الرجل، لكن ثمن هذه المساواة سيكون التضحية بخصوصيّة المرأة أو إلغائها أو تجاهلها، ألا وهي خصوصيّة الإنجاب وإبقاء النسل، وبعبارةٍ أخرى إنّها تمكّنت المرأة الغربية من نيل المساواة عن طريق التشبّه بالرجل وعدم الاعتناء بخصوصيّاتها التي خُلقت معها.

بل يذهب بعض الباحثين إلى أن الطريقة التي اعتمدتها المرأة للتشبّه بالرجل يظهر منها أنّها كانت تريد أن تحلّ محلّه في خصوصيّات التسلط، والقهر، والخشونة، وهي السمات التي كانت سائدةً في العصر السابق، عصر سيادة الرجل، وبعبارة ثالثة إن الغرب يتحوّل وبشكل تدريجي إلى عصرٍ جديد يمكن تسميته عصر سيادة المرأة.

إنّ شعار التساوي والمساواة بين حقوق الرجل والمرأة وإن كان محور الصراع العلمي والعملي للحركات النسوية في الغرب، لكنّ النتيجة التي لا يمكن تجنّبها لنموّ هذه النسويات هي ظواهر مثيلي الجنس وازدياد نسبة الطلاق، واتجاه المرأة نحو التسلّط.

الحركة النسوية في إيران: الاستراتيجيات وبرامج العمل

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل التبعية الصرفة والتقليد المحض من طرفٍ واحد لشعارات النسوية الغربية ومبادئها ـ مع ملاحظة ما يترتّب على ذلك ـ يمكنه أن يكون لصالح المرأة الإيرانيّة؟ وبعبارة أخرى، هل ينحصر سبيل أنصار حقوق المرأة في إيران ـ عن علم أو جهل ـ باتّباع طريق الغرب، أي العمل على إيجاد تشابهٍ بين الرجل والمرأة لإحقاق حقوقها؟ والأهم من هذا كلّه أن الطريق الوحيد لإحقاق الحقوق هل ينحصر ـ فعلاً ـ بجعل المرأة شبيهةً للرجل بشكل كامل؟

والجواب عمّا سبق سلبيٌّ، فلا التشابه الكامل بين الجنسين، ولا كون الرجل والمرأة مُكمّلان لبعضهما هو الذي يمكنه حلّ قضايا المرأة، بل الحلّ إنما يكون بالتلفيق بين كونهما مُكمّلين لبعضهما ومتشابهين، دون التضحية بخصوصيّة الرجل وخصوصيّة المرأة، وهذا ما يُمكن أن يكون الهدف الذي تسعى إليه المرأة، نعم كون المرأة مُكملةً للرجل وبالعكس لا يراد منه ما هو متعارفٌ في نظام سيادة الرجل، أي إنّ هذا التعاون بين الطرفين لا يتمّ في ظلّ مفهوم التعاون بين جنسين أحدهما أفضل أو متعاديين، بل يُمكن القول بأنّ هذا التعاون مظهرٌ للتكامل الذي كان سائداً في علاقة الرجل والمرأة في عصور ما قبل التاريخ، التكامل المساوي يعني كون الوظائف المختلفة والمتمايزة بين الرجل والمرأة متساويةً، سواء على مستوى الدور الاجتماعي أو العائلي.

إنّ ما أراه هو أن الهدف الذي ينبغي أن تسعى إليه النسوية في إيران هو العمل على المحاور التالية:

١. رصد الدور التقليدي للمرأة

أولاً: المزيد من دراسة الدور التقليدي للمرأة، أي الأمومة والزوجية، فعلى أنصار حقوق المرأة أن يقوموا ـ بدل ملاحظة بُعدٍ واحد، هو عمل المرأة ـ بالالتفات إلى الظروف الحياتية الحقيقيّة التي تعيشها أغلبيّة النساء الإيرانيات، والتي لم تُر إلى الآن، إن تعميق هذه المعرفة ضروريٌّ لنا؛ حيث ستبدّل الصورة السائدة للمرأة والتي هي (ربّة

البيت)،والتي توصف عادةً بالضعيفة الأسيرة للرجل و..

٢. مسؤولية نظام القيم

ثانياً: لابدّ من الأخذ بعين الاعتبار أنّ الباعث على هذه النظرة الدونية لدور المرأة بوصفها زوجةً وأمّاً من قبل الرجل ليس صرف الدور الموكول إليها، بل نظام القيم الناظر إلى هذا الدور، فهو المسؤول عن ترويج هذه الصورة. إنّ نظام القيم هذا (سيادة الرجل) وإن تبلور في النظام العائلي فقط لكنه يملك من القوّة ما يجعل تأثيره يمتدّ حتى عندما تقوم المرأة بالتخلّي عن هذا الدور التقليدي والاتجاه نحو لعب دورٍ اجتماعي.

ويمكن توضيح تسلّط نظام القيم المعتمد على سيادة الرجل في الاقتصاد الحديث عبر الأمثلة التالية: كون أجرة المرأة أقلّ من أجرة الرجل حتى في العمل الواحد، وتكفّل المرأة القيام بالأعمال الأنثوية أو فقل: شبه العائلية، كالتعليم، والتمريض، والخدمات، وكون عمل المرأة عُرضةً للسقوط في ظلّ الأزمات الاقتصادية، وتحمّلها العبء الإضافي المتمثل بالعمل المنزلي؛ وبناءً على هذا، فإنّ عمل المرأة وعدمه لا يشكّل بنفسه دليلاً على وجود تحوّل هامّ في الوضع التقليديّ لها.

من جهةٍ أخرى، لاحظنا أن دور المرأة العاطفي (الأمومة) في بعض العصور التاريخية كان له أهمية تزيد عن دور الرجل (الصيد)، وما يُمكن أن يكون واحداً من الأهداف التي تسعى إليها النسوية في إيران هو العمل على تغيير نظام القيم الذي يتمّ من خلاله مطالعة الدور التقليدي للمرأة، وبعبارةٍ أخرى، لابدّ لنا من الدفاع عن القيم التي ترى تساوياً في قيمة الدور الذي تؤدّيه المرأة مع الدور الذي يؤدّيه الرجل، وما يمكن أن يكون مفيداً هنا هو الاعتماد على نظام القيم الإسلامي الذي يرى أنّ قيمة عمل المرأة مساويةً لما يقوم به الرجل.

٣. دعم الرجل وتعاونه مع الحركة النسوية

ثالثاً: يلزم الحركات النسوية في إيران أن تضع في بالها أنّه لن يكتب لها النجاح دون

تقديم الرجل دعمه وتعاونه، لذا لابد من إظهار قضية التكامل المتساوي لصالح الرجل والمرأة معاً.

٤.المرأة والرجل، التساوي والتماثل

رابعاً: يتضمّن التكامل المتساوي بين الرجل والمرأة ـ مع كونه ناقصاً ـ التماثل بين الجنسين، وبعبارةٍ أخرى: إن التكامل بين الجنسين في العصر الحاضر لا يمكنه أن يتمّ كما كان في مجتمعات ما قبل التاريخ، بل لابد للمرأة والرجل وضمن دورهما المكمّل لبعضه أن يكون لهما أداور متشابهة. فالتمايز الناشئ من الأدوار المكمّلة لا يشكل نقضاً للتشابه الناشئ من الأدوار المتماثلة، إنّ التشابه في الأدوار المتماثلة يوفر لنا تشابهاً بين الرجل والمرأة، لكنّ هدف ذلك لن يكون إلغاء الدور التقليدي للمرأة، أو عدم المبالاة به، أو جذبها لتحتلّ مكانة الرجل، بل الهدف تقاربهما لإعطائهما مكانةً متساوية، وإيجابية هذا الأنموذج الذي نسمّيه: المجتمع المتكامل والمتساوي بشكل غير كامل والمتشابه في الأجور المتماثلة، أنّه يشكل نقطة تحوّل يمكن فيها إعادة بناء المكانة الاجتماعية لجماعات النساء المختلفة.

النتيجة

يوصلنا البحث في طروحات النسويّة في إيران إلى أنّ على أنصار حقوق المرأة فيها القيام بالتدقيق والدراسة والمقارنة الطويلة الأمد للتوصل إلى معرفة عميقة بالنسويّة، والاستفادة من أسسها التي تعتمد عليها، والأمر المسلّم به هنا أن التطبيق الكامل للأنموذج الغربي ونتائجه لا يمكنه أن يكون مناسباً للمرأة الإيرانية، لا سيّما مع ملاحظة الظروف الخاصّة بها هنا، ونتائج الصراع النسوي في الغرب نفسه.

مضافاً إلى أنّ الترويج لعمل المرأة بوصفه خشبة خلاصها، أو لفكرة العداوة بين الجنسين، أو التشابه التامّ، مع عدم ملاحظة التنوّع الموجود لدى المرأة الايرانية، لن يؤدّي فقط إلى الابتعاد عن الوصول إلى معرفة صحيحة لوضع المرأة في إيران وعلاقتها بالرجل، بل سوف يؤدّي إلى عواقب خطيرة على الأسس العائلية، دون أن يؤمّن حلاً

لمشكلة المرأة.

لقد سعينا في هذه المقالة القصيرة إلى تنبيه أنصار المرأة في إيران لأمور لم تكن بحسبانهم، لذا لابد ـ للرقيّ بهذه الأفكار والتحليلات ـ من إظهار وجهات النظر المخالفة، حتى يتمّ التوصل إلى الأنموذج المقبول اجتماعيّاً.

مشروع الحركة النسوية

ما الذي تبحث عنه النسويّة في إيران؟

د. حامد شهيديان(*)

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

مدخل

من المتغيّرات المهمّة في إيران في السنوات العشر الأخيرة الاتجاه الذي سلكه موضوع حقوق المرأة، والترويج لدور مقولات كالجنس المتنوع[1] ـ الذكر والأنثى ـ (gender)، النزعة الذكورية والنسوية لرسم السياسة الاجتماعية والثقافية، لقد صدرت العديد من الدراسات والأبحاث ـ داخل إيران وخارجها ـ تدرس حياة المرأة وسبل نجاتها من الظلم الذي تتعرّض له، والكثير من المقبولات التي كانت لمدّةٍ طويلة واضحةً للجميع مُبرهناً عليها أصبحت الآن محطّاً لعلامات الاستفهام وإعادة القراءة.

ومن الدروس المهمّة لهذا التحوّل في الثقافة ـ بحسب تصوّري ـ أنّ ثقافة (الصحيح) ليست موهبةً لدى بعضنا توجد دفعةً واحدة، بل هي نتيجة طريقة تبادل

(*) باحث مختصّ بالعلوم الاجتماعية وقضايا المرأة.

(١) المراد من هذه الكلمة: الجنس من حيث الذكورة والأنوثة، أي الجامع لهما؛ لذا وجدنا أنّ كلمة الجنس المتنوّع هي أفضل ما يمكن أن يؤدّي هذا المعنى.

وحوار علمي يتبلور تدريجيّاً؛ لذا كانت مقبولاتنا الصحيحة خاضعةً للتحوّل هي أيضاً؛ فما هو صحيحٌ اليوم سيكون غداً محلاً لدراسات جديدة، أو سيتمّ تصنيفه باطلاً ضمن أساليب البحث المستحدثة، أو سيقف حائلاً أمام دراسات وأبحاث جديدة؛ لذا كان لابدّ من إخضاع ولادة الحركة النسوية في إيران للرصد والمعالجة العلميّة، وجعلها مادّةً للدراسة والنظر وتبادل الرأي، كي تنمو دراساتها وتتنامى.

لقد كان للدراسات الجديدة التي سلّطت مجلّة زنان (المرأة) النظر عليها والتي ترتبط بأهداف الحركة النسوية أو قضاياها دورٌ كبير في نقدها نقداً مركّزاً؛ فقد قامت الزميلة د. ناهيد مطيع بإثارة العديد من المسائل التي ترتبط بالنسوية في إيران، ففتحت بذلك باب البحث العلمي لتناول قضايا المرأة والنسوية في هذا البلد.

وقد ألحّت الدراسة المذكورة على مبدأ سليم وهو أهميّة العمل المنزلي، فأوضحت أنّه لهذا العمل ـ وخلافاً للسائد بشكل عام؛ حيث لا يتمّ تصنيف عمل المرأة المنزلي في الإحصاءات الرسمية للاقتصاد المنتج ـ دوراً نشطاً على الصعيدين: الاقتصادي والاجتماعي للعائلة والمجتمع، وهو ما لا تقتصر فائدته على إعادة قراءة دور المرأة في الأسرة ومتابعة تفاصيل دورها الاجتماعي، بل إنّه يُشكّل مفتاح البحث هنا، وكذلك الحال بالنسبة لتحليلها الدقيق لتأثير التطوّر التكنولوجي على عمل المرأة المنزلي.

ما أسعى إليه هنا ـ ومع تقديري للجهد المبذول من قبل د. مطيع في بحثها عن تحديد دور المرأة الإيرانية في الحياة ـ تسجيل بعض النقاط بوصفها بدايةً لحوارٍ مثمر، نعم لابدّ من التنبيه على أمر، وهو أنّ ما سنثيره لا يقتصر على ما كتبته د. مطيع، وما أؤكّد عليه أنّ النسوية الإيرانية لا ينبغي لها أن تبقى أسيرةً للمفاهيم والتعاريف المؤسّسة مسبقاً، وإن كانت هذه التعاريف لا ضرر منها بل هي مفيدة، وإذا كان لابد للنسوية من أن تخطو خطوتها الأولى نحو الديمقراطية والتساوي فلا بدّ لها من أن تسير نحو البحث عن الهوية الإنسانية أيضاً، فتضييق دائرة البحث في أطرٍ مبحوثة سلفاً لا يعني سوى استبدال بعض المقبولات بأخرى.

وبغية تجنّب الوقوع في أمرٍ كهذا، كان لابد للنسوية من القيام بإعادة تعريف لمفهوم

الجنسين، وهو تعريفٌ ملزمٌ بإيضاح أن إدراكنا للذكورية والنسوية لما كان من الظواهر الاجتماعية التاريخية فأيّ تعريفٍ مستقبلي لهما لابدّ وأن يكون محدوداً بقيود الاجتماعي ـ التاريخي، وسوف أتابع هذه القضية في كتابات د. مطيع لا سيما في مسألة تشبّه المرأة بالرجل في الغرب وقضية العائلة، لكنّني قبل ذلك كلّه أودّ ـ للضرورة ـ الإشارة إلى بعض الفرضيات المسبقة في ما كتبته د. مطيع.

الغرب والنسوية، أين وصلت الحركة النسوية في الغرب؟

ترتبط كتابات د. مطيع[1] بفرضين مسبقين خاطئين:

الفرض الأول: ويتصل بالنظام الحالي للقوى بين الرجل والمرأة في المجتمعات الغربية؛ فمن يقرأ ما كتبته يتصوّر أن الحركة النسوية في الغرب قد تمكّنت من الانتصار، وأنّ المجتمعات الغربية الآن دخلت في عصرٍ جديد سيادتُه للمرأة، ونتيجة ذلك أنّ ما يجري في الغرب من تبعات هذا العصر.

ومثل هذا التصوّر عن المجتمع الغربي خاطئ ومحيّر لأنصار تساوي المرأة قبل غيرهم، فبعد أن يقرأ القارئ عن دخول المجتمعات الغربية عصر سيادة المرأة الجديد، يسأل نفسه عن التغييرات التي حدثت فيها وأدّت إلى موت سيادة الرجل؟ وعن خصائص هذا المجتمع الذي تكون فيه السيادة للمرأة؟ إلاّ أنّه ليس من جواب عن ذلك، لا في كتابات د. مطيع ولا في الظروف الخارجية التي تعيشها المجتمعات الغربية نفسها، لقد خاضت المرأة الغربية ـ ولعقودٍ ـ صراعاً ضدّ نظام سيادة الرجل، لكنّها لم تتمكّن سوى من تحقيق بعض التغييرات الأساسيّة أحياناً والمحدودة أحياناً أخرى في الحياة الاجتماعية، وهي مدعوّة ـ لإزالة هذا النظام ـ إلى مواصلة الصراع لسنوات.

ثمّة حاجة لجهدٍ مضاعف لتغيير نظام سيادة الرجل، كسائر الأنظمة الظالمة، وإذا وفقت النسويّة للنصر في جبهةٍ ما في حربها هذه فلن يتأخّر الهجوم المضادّ ضد قضايا المرأة من الجبهات الأخرى، ولا أزعم هنا فشل النسوية الغربية، بل أركّز على ضرورة

(١) النظر في هذا إلى المقالة السابقة للدكتورة مطيع حول النسوية في إيران، ومقالات أخرى للكاتبة.

أن لا نظنّ أن واقع الحياة الغربية هو الغاية المنشودة للحركة النسويّة.

الفرض الثاني: ويرتبط بالهدف الذي تسعى إليه النسوية الغربية، فممّا لا شكّ فيه وجود من يؤمن في الغرب بأفضليّة المرأة ـ في جوهرها ـ من الرجل، والهدف الذي يسعى إليه هؤلاء إظهار هذه الأفضلية، إن هذه المزايدة ليست من خصوصيات النسوية الغربية، بل تظهر للعيان لدى الحركات الاجتماعية جميعها، أمّا لو أردنا غضّ الطرف عن هذه المزايدات فلن نجد حركةً تهدف إرساء نظام سيادة المرأة.

إنّ الهدف الذي تسعى إليه النسوية هو إزالة تمام أنواع التمييز القائم على أساس الاختلاف الجنسي والجسدي، وما تظنه الكثير من النسويات أنّ ذلك لا ينفصل عن السعي لإزالة تمام أنواع اللاتساوي الاجتماعي، كما لا تهدف النسوية إلى تفضيل جماعةٍ على أخرى، فالمحافظون في الغرب يذهبون إلى أن المرأة قد زادت من مطالبها فأوصلت الأمر إلى حدّ تعرّض الرجل فيه نفسه للظلم، فيما ترى النسويّات وسائر الباحثين العلميّين أنّ مثل هذه الدعاوى تعبّر ـ فقط ـ عن ردة فعل من نظام سيادة الرجل تجاه الحركة النسوية.

إنّ الاقتراح المصرّح به أو الملمّح له بأنّ النسوية الغربية في طريقها لبلوغ عصر سيادة المرأة، أو أنّها قد بلغته وتجاوزته، ليس سوى حكمٍ مسبق وخاطئ على النسوية، وعلى المرأة الغربية، والمجتمعات الغربية، فالهدف من الالتقاء بالغرب إن كان الوصول عبر الحوار إلى الخطوة الأولى نحو توحيد الجهود المختلفة لإزالة الظلم المنتشر في أنحاء هذه الدنيا، فإنّ مثل هذه التعميمات الخاطئة توجب ابتعاد أصحاب الأهداف المشتركة عن بعضهم بعضاً.

النسوية والجنس المتنوّع

ومن الأسس التي اعتمدتها د. مطيع تأثيرُ النسوية الغربية على الشكل الذي اتخذته التعاريف الجديدة للجنسين، وبحسب ما تراه فإنّ إعادة التعريف هذه كانت سلبيةً وفاشلة؛ لأنّها أزالت الفوارق الموجودة بين الجنسين، وخرجت بصورة للمرأة ليست

هي فيها بامرأة ولا رجل، وفي عين الوقت كليهما معاً، لقد كتبت تقول:

لقد سادت في الستينات والسبعينات من قبل بعض الحركات النسوية المتشددة الدعوة للتخلّص من الخصوصيات التي يختصّ بها الرجل أو الأنثى، والالتزام بنماذج مشتركة ذكورية وأنثوية في الوقت نفسه، وقد كان التصور السائد لدى هؤلاء أنّ ما ينبغي التوصّل إليه هو أن يقوم الرجال والنساء بنزع الخصال الخاصّة بكلّ منهما للوصول إلى إنسان حرّ من قيود الجنس، أي الإنسان (الرجل المرأة androgynous).

لكنّ هذه الرؤية نُسخت في العلوم الاجتماعية في السنوات التالية للسبعينات، ومن جملة ما ذكره منتقدو هذا الرأي أنّ هذه النظرية تلتزم بشكل مُسبق بتقسيم الخصوصيات الإنسانية إلى خصوصيّات ذكورية وأنثوية، مضافاً إلى ما أشارت إليه د. مطيع نفسها من أنّ الخصوصيات الذكورية ستظهر عمليّاً في المجتمع الذي تمّ فيه دمج الخصوصيات، وأنّ هذه الخصوصيات الذكورية هي التي تضمن نموّ الإنسان في مجتمع (الرجل ـ المرأة)، إنّ التبعة المترتبة على هذه النظرية تتمثل في أنّ على المرأة السعي لأن تصبح رجلاً بغية الوصول إلى حالة التساوي المنشودة.

لقد طرحت النسويّة الليبراليّة مسألة تشابه الجنسين لنقد النسوية الراديكالية والاشتراكية، فالنسوية الليبرالية لا ترى وجوداً في الخارج لسيادة الرجل بوصفها نظاماً نفعيّاً ظالماً يعاني من التمييز الجنسي، بل هو ظاهرةٌ تجري في الأفكار والنفوس وتظهر هنا وهناك كما تتمظهر في العلاقات البشرية، وترى النسوية الليبرالية أنّ مواجهة نظام سيادة الرجل تتمّ عن طريق: التعليم، والتربية، وسوق العمل، أما على المستوى الثقافي فلابدّ من مواجهة العادات والتقاليد ورفع مستوى استفادة المرأة من الإمكانات التعليمية، وتأمين فرص عمل مشابهة للنساء والرجال؛ لكي تكون هناك منافسة متساوية.

لكن النسوية الليبرالية لا تُبدي اهتماماً بجعل العائلة والمجتمع الذكوري المرأةَ ـ ومنذ البداية ـ في ظروفٍ غير متساوية مع الرجل، وأنّ ادعاء المنافسة المتساوية في ساحة العمل قد تخفي هذه اللامساواة، إضافةً إلى سكوت النسوية الليبرالية عن البُعد المرتبط

بالظلم السائد في نظام سيادة الرجل، وهي بهذا تبعد مكانة الرجل في الأسرة عن أن يكون محلاً لعلامات الاستفهام.

إن الانتقاد الذي توجّهه النسويتان: الراديكالية والاشتراكية، للاستراتيجية التي تعتمدها النسوية الليبرالية يتمثل في أنّ الأخيرة تحصر ظلم المرأة في اللامساواة في التعليم والعمل والأفكار والعادات؛ ونتيجة ذلك بقاء نظام اللامساواة وسيادة الرجل والرأسمالية على حالها[١]، إنّ التساوي بين الرجل والمرأة لدى الاتجاه النسوي الليبرالي يستلزم تساوى المرأة مع الرجل في نطاق ما يقتضيه طبع الرجل[٢]، وللوصول إلى لابدّ للمرأة من العمل بنحوٍ يعدّها الرجل من طبقته، أي أن يتقبّلها بوصفها رجلاً فخريّاً (honorary me).

والنتيجة أنّ هذا النقد يرد على كل من يقوم بتضييق وحصر التساوي بين الجنسين بالتساوي في العمل، حيث تتحوّل النساء ـ في مدينة أحلام هؤلاء ـ إلى رجال، وينلن مرتبةً في أعين الرجال عندما يتبدّلن إلى رجال فخريّين، وفي مثل هذا النظام يلزم النساء ـ بهدف إظهار تساويهنّ مع الرجال ـ ارتداء ثياب تكون في نظر الرجال رسميةً، كما يلزمهنّ اعتماد أسلوب في التعاطي يراه الرجال أسلوباً رسميّاً، وكذلك الحال على مستوى الأفكار، فلابدّ أن تكون أفكارهنّ بالنحو الذي يراها الرجال منطقيّةً وعمليّة.

ويفترق ما ذكرناه كثيراً عن ادّعاء إرادة الحركة النسوية تبديل النساء إلى رجال أو أن يصبحن شبيهات بهم، إن البحث عن تشابه النساء والرجال بالنحو الذي صوّرته د. مطيع في نقدها للنسوية، تتبنّاه مجموعتان: الأولى هي المجموعة التقليدية التي ترى أنّ الأفضل للنساء البقاء في بيوتهنّ والقيام بالأعمال الخاصّة بهنّ؛ كي لا تضيع منهنّ

---

(١) من بين هذين الفريقين، تزيد النسوية الاشتراكية تأكيدها على الرأسمالية من النسوية الراديكالية.

(٢) لا ينبغي تجاوز القول بأنّ هذا الإشكال يرد على النسوية الوجودية أيضاً، ويقدّم سيمون دوبوار في كتابه (الجنس الثاني) وسائر كتاباته رؤيتَه التي تعتمد على كون المرأة عنصراً منافساً أو مساوياً للرجل في الدائرة التي تقع تحت تصرّف الرجل، لذا انتقده الآخرون بأنّ لازم هذا أنّ على المرأة أن تصبح كالرجل لكي تتساوى معه، وبعبارة ثانية: إنّ التحوّل هو الذي يضمن المساواة.

أصالتهن وأنوثتهن، والمجموعة الأخرى تتمثل في بعض أتباع النسوية ممّن يتهجّم على النسوية نفسها، فيعتقد بأنه لا ينبغي الوصول بها إلى حدّ مفرط، وهذه المجموعة الثانية هي التي يطلق عليها التعبير الساخر: (نسويات ضد النسوية)، وتسعى هذه النسويات ـ وتحت عنوان النسوية ـ لتحديد الحركة النسائية بالنحو الذي لا تُشكّل فيه خطراً على الرجال، وما أراه أنّه ينبغي علينا نقد النسوية الغربية في إيران وفق معايير أكثر دقّةً.

وأهمّ مقولات الحركة النسوية تحديد أدوار الجنسين مسبقاً (gender rolex \ sex roles)، فالنظام الذي يعتمد سيادةَ الرجل يقوم بتحديد أدوار خاصّة لأفراد الإنسان عن طريق التنوع الجنسي، لكنّ إرجاع السبب في هذا الاختلاف إلى التنوع الجنسي إرجاع خاطئ؛ لأنّ الجنس المتنوّع لا يرجع إلى هوية محدّدة مسبقاً تكون (تطبيقية ـ مسرحية)، فما يقوم به الرجل يصبح من أعماله، وكذا الحال مع النساء، من هنا على الرجال التصرّف بوصفهم رجال، وعلى النساء التصرّف على الطريقة عينها، والسرّ وراء بقاء الاختلاف الجنسي إنما هو احتفاظ الجنس المتنوّع باستمرار بالتلبّس بخصوصية (تطبيقية ـ مسرحية) لكي يتمظهر الاختلاف الجنسي بشكله الطبيعي، فما نقوم به هو عملية تصنيف إلى طبقات وبناء قوالب لذلك، ثم محاولة وضع ما يحصل في الخارج ضمن تلك القوالب، ونرى في هذه القوالب صورةً للواقع، وبعبارة أخرى، الذكورية والأنثوية هوية محدّدة مسبقاً هنا تتبلور في المجتمع الذي يتقبّل اختلاف الجنسين.

لقد تبدّلت الصورة في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية؛ حيث تطالع حياة المرأة بوصفها ظاهرة ثقافية ـ اجتماعية، وقد حلّ ذلك تدريجياً محلّ الآراء التي كانت تقوم بتفسير حالة اللاتساوي بين الجنسين على أساس الاختلاف التكويني ـ الطبيعي، وقد كان هذا التغيير أحد المعطيات الرئيسة للفكر النسوي في إيران.

ومع ذلك كلّه، فما أراه أنّ التحليل الذي نملكه إلى الآن للتنوّع الجنسي ما زال خاضعاً لإطار الاختلاف التكويني الذي يقدّم تبريراً جوهرياً لفكرة التنوع الجنسي.

هذا، وقد طرحت د. مطيع في مقالة أخرى، حملت عنوان: المجتمع القابل للتنوّع

الجنسي، مانعٌ أمام التنمية، النظامَ المعتمد في مثل هذا المجتمع، وفي مقالة أخرى لها حول الضحيّة النسائية، رأت أنّ على الحركة النسوية العمل على تقارب الأدوار وإعطاء قيمة واحدة للوظائف المختلفة للرجل والمرأة، وعقدة البحث هنا أنّنا إذا اعتبرنا التنوّع الجنسي ظاهرةً تاريخية ـ ثقافية، فمن أين نشأ الاختلاف الوظيفي بين الرجل والمرأة؟

ولا يصح تصوّر ذلك متى تمّ القبول بالقوالب المبنية مسبقاً حتّى لو كنا نخالف ما هو موجود في هذه القوالب، فالمضمون التقليدي غير مقبول؛ لأنه يأسر المرأة في ضمنه، والمضمون الموجود في النسوية الغربية غير مقبول أيضاً؛ لأنه لا يتلاءم مع هذا القالب؛ وعلى هذا الأساس فالتنوع الجنسي ـ في بحث د. مطيع ـ هو نظام تاريخي ـ ثقافي يستلزم تقييد ما هو ذاتي وطبيعي في النساء والرجال.

إنّ البحث يدور حول أننا كيف نتمكّن من تعريف الجنسين؟ وهل ننظر إليهما بوصفهما مختلفين متفاوتين أو متحدين متكاملين؟ والسؤال الأساس الذي لا يثار أن هذه الذكورية والأنثوية التي يبحث عن تعريفٍ لها، من أين اتخذت شكلها؟ وكيف ظهرت وتبدّلت إلى قالب يحدّد ما نريد اختياره؟ وما أراه أنّ التحذير الذي تُقدّمه د. مطيع في نقد الأدوار الموكلة إلى الجنسين من قبل النسوية الغربية ناشئ من هذا الأمر، مع وجود فرض مسبق وهو أنّ ما تعلّمناه من النسوية الغربية تعريفٌ قد تمّ إسقاطه على اللفظ.

ومن المعطيات الأخرى للنسوية مواجهة الأدوار المحدّدة تبعاً لجنس الفرد، ونتيجة هذا الصراع أنّ كل ما كان قد تمّ توزيعه بين الرجال والنساء على مدى القرون الماضية أصبح الآن ميسّراً شيئاً فشيئاً لهم، وهذا هو ما أكّدت عليه مقالة اليزابيت بدانتر، والتي استندت إليها د. مطيع نفسها، لكن لا إشارة في أيّ موضع من هذه المقالة على تأثر بدانتر من زوال هذا الحاجز الذي كان قائماً بين الأدوار الموكلة للجنسين، أمّا د. مطيع فاعتمدت ـ وللأسف ـ على ترجمة خاطئة للمقالة؛ فالمقطع التي اختارته يوصلنا إلى أنّ المرأة في القرن العشرين تقوم بأداء دور كلا الجنسين، فهويّتها ـ في الواقع ـ ضاعت واختلطت، ومثل هذا التعبير لا وجود له، لا في الأصل الفرنسي ولا في الترجمة

الإنجليزية، بل ما هو موجود هو أنّ المرأة اليوم قامت بدمج الأدوار الخاصّة بالنساء وتلك الخاصّة بالرجال والخلط بينها، والنصّ الإنجليزي والفرنسي يظهر فيه لحن من المديح، أمّا النص الفارسي فما يلوح منه لحن الأسف[1]، كما أنّ بدانتر تشير في بداية النص الذي تحدّثت فيه عن عملية الدمج هذه بين دور المرأة وهويّتها التقليدية إلى عدم انتهاء معركة المرأة هذه. ونصّ المقالة يظهر منه بوضوح مثل هذه النتيجة.

وثمّة في النسوية الغربية حديث عن ضعف اللون الذكوري والأنثوي بوصفه مسعى نسوي، لا مصدراً لخجل الحركات النسوية، وهو ما يبدو جليّاً في مقالة بدانتر، فقد راجعتها ولم أجد في أيّ موضعٍ منها أسفاً على الفارق الوحيد الموجود الآن بين الرجل والمرأة وهو استعدادها للحمل دونه، بل الأمر على العكس؛ حيث تؤكّد على تأثير التغييرات التي حصلت في السنوات الأخيرة على خلق أدوار جديدة للمرأة، الأمر الذي جعل التصوّرات الذكورية قديمةً مرفوضة؛ فالموجود في الدراسة التي اعتمدتها مطيع وفي كتاب رساتر (المرأة، الرجل) هو أنّ النداء الأساس الذي توجّهه المرأة للرجال يتلخّص في تحديدها وظيفتها وإعلانها رفض اللامساواة بعد اليوم، كما وتنديدها بحبسها داخل طاقة الحمل الكامنة فيها حصراً، فالحمل لكثيرٍ من النساء ليس صدفةً، بل نتيجُ وعي وتصميم مسبقين، أمّا ما ينبغي على الرجال اتخاذه فهو أمرٌ يرجع إليهم، فلهم تحديد نوع العلاقة التي سيبنونها مع المرأة، أي كيف سيقومون بتعريف أنفسهم؟ وتنهي بدانتر نداءها هذا بأملٍ في أن لا تكون نتيجة ما يختاره الرجل

---

(١) لكي يكون المضمون أشدّ وضوحاً أورد هنا النصّ الإنجليزي:

Women seem to have interioritized male otherness without therby abandoning their traditional female identity. Twentiethcentery Western women is truly an anderogynous creature. She is both virile and feminine ‹ and she slips out of one role and into another according to the time of day or at different times in her life. She is unwilling to forgo anything ‹ and walks a tightrope - by no means always easy to do between her female and male desire. By turns passive and active‹devoted mothers and ambitious egoists‹ gentle and aggressive ‹ patient and commanding‹ modern women have shuffled the identity cards that they were dealt (badinter 1986b)

موته، وولادة الرجل الجديد، ولم أجد أثراً لما ذكرته د. مطيع عن بدانتر حول مستقبل المرأة وصيرورتها رجلاً.

إنّ الخصوصية التي تمتاز بها التعاريف جميعها التي قدّمتها د. مطيع للمرأة هي خصوصية الاستعداد الطبيعي، وحيث لم تأتِ على تعريف هذه المقولة فمن الصعوبة بمكانٍ تحديد ما تقصده من هذه الخصوصية، لكن بإمكاننا ـ عبر ملاحظة مضمون دراسة مطيع ـ اعتقاد أنّ نظرها تركّز على دور الأمومة، وأنّه من الخصوصيات التي لا تقبل التغيّر في جنس المرأة، وما أظنّه أنه أنموذج آخر من التعاريف الذاتية التي قُدّمت للجنس المتنوّع والذي يكبّل الفكر ويأسره.

إنّ القيام بتعريف الجنس المتنوّع للمرأة بالاعتماد على عنصر الاستعداد الطبيعي ليس سوى حصر للمرأة بإمكاناتها وبعمل الطبيعة، كما أنّه يتبع نوع علاقتها بالرجل، وبعبارة أخرى: النقطة التي يراد نقد النسوية فيها ـ مع ضمان حرية المرأة ـ هي السببب في وقوع المرأة ثانيةً في أسر القيود التي تُكبّل يديها وقدميها؛ فماذا لدينا من كلام ـ إذا اعتمدنا على مثل هذا التصوّر للمرأة ـ للنساء الكثيرات اللواتي لا يُمكنهنّ الحمل أو لا يُردنه؟ فهل هنّ أقلّ شأناً من الأمهات أم أنّ أُنثويّتهنّ أقلّ؟

نعم، استعداد المرأة للحمل والولادة أمرٌ لا مفرّ منه، لكنّنا لو تجاوزنا ذلك بوصفه استعداداً تكوينيّاً طبيعيّاً إلى خصوصية الجنس المتنوّع فلن يجد هذا طريقه إلى هناك، إنّ وظيفة الأمومة لا تجد معناها إلا في إطار الثقافة والقيم الاجتماعية، أي ثقافة سيادة الرجل والقيم الاجتماعية القائمة عليها، وهي الثقافة التي حكمت على امتداد تاريخ البشرية، إنّنا لن نجد معنى لوظيفة الأمومة ـ لو أردنا تخطّي كونها ظاهرة طبيعية ـ داخل البُنية الاجتماعيّة ـ الثقافيّة، فما نتصوّره عن هذه الوظيفة من كونها استعداداً طبيعيّاً غيرُ منتزع من بطن الاجتماع البشري، بل إن إدراكنا لجسم الإنسان ـ ومن جملة ذلك القدرة على الحمل والاستعداد الطبيعي ـ يشكّل دائماً معرفةً اجتماعية ـ تاريخيّة، فالأمومة تجد معناها متى تجاوزنا النظر إليها بوصفها استعداداً للحمل والولادة فقط، لتغدو مجموعةً من المقولات الثقافية والقيم الاجتماعية المتولّدة من هذا الاستعداد

الطبيعي، كحضانة الأطفال، بما هي مسؤولية منحصرة بالمرأة أو تقع في الأغلب على عاتقها، وكالعلاقة في تقسيم الوظائف بين وجود الأطفال والدور الاقتصادي ـ الاجتماعي للوالدين.

إنّ ما يسمّى خصوصيات أو وظائف ناتجة عن الاستعداد الطبيعي للمرأة إنّما هو في الحقيقة انعكاس للقيم الثقافية التي تعيشها مجتمعاتنا، وليس خصوصيّةً لا تقبل التغيير؛ ففي الكثير من المجتمعات الآمنة من أن تنال النسوية استعداداتها الطبيعية لا يقبل الناس مقولة أنّ النساء كافّة لهنّ استعداد متساو لصيرورة الأمومة، بل بعض هذه المجتمعات يوكل أمر الطفل المتولّد من امرأة لا تملك قدرة لعب دور الأم أو لا ترغب في ذلك لامرأة أخرى، إذ تظهر الدراسات المنجزة عن النساء البرازيليات الفقيرات إنهنّ يلاحظن ـ بعد ولادة الطفل ـ حالته الصحية، فإن لم يكن لهنّ أملٌ في بقائه حيّاً لا يعتنين به أو لا يقمن بحضانته، أمّا في الكثير من مجتمعاتنا ـ ومنها المجتمع الإيراني ـ فعندما لا يبقى أيّ أمل ببقاء الطفل حيّاً يقوم أقرباء الأمّ بشدّ عضدها كي لا تعيش على أمل حياته، وهو ما يدلّنا على أنّ عاطفة الأمومة لا تنشأ من الاستعداد الطبيعي بل من العلاقات الاجتماعية ـ التاريخية.

إن التقدّم الطبي الذي أوجب ابتعاد الحمل والولادة عن الجبر الطبيعي، يستلزم إعادة النظر في مقولات: الاستعداد الطبيعي وعاطفة الأمومة بوصفها ضرورةً حياتية للحركات النسوية جميعها في أنحاء الكون المختلفة.

النسوية والأشكال الجديدة للأسرة

تشير د. مطيع في بحثها إلى النتائج الأخرى المترتبة على القيام بجعل المرأة والرجل متشابهين، فتقول: «إنّ شعار التساوي والمساواة بين حقوق الرجل والمرأة وإن كان محور الصراع العلمي والعملي للحركات النسوية في الغرب، لكنّ النتيجة التي لا يمكن تجنّبها لنموّ هذه النسويات هي ظواهر مثيلي الجنس وازدياد نسبة الطلاق، واتجاه المرأة نحو التسلّط».

لكنّها لا توضح تقويمها لظواهر مثيلي الجنس والتخنّث وازدياد نسبة الطلاق، وقد أشرنا أوّل المقال إلى نزعة التسلّط، والذي يظهر من طيّات البحث أنّ هذه الظواهر ـ بالمجموع ـ من النتائج غير المرغوبة للحركة النسوية، وما أتصوّره أننا لن نصل إلى معرفة كاملة بسيادة الرجل دون درس مقولاتٍ من مثل الميل نحو الجنس الآخر أو مثيلي الجنس؛ لأن السلوك الجنسي« »sexuality كالجنس المتنوع ظاهرة اجتماعية ـ تاريخية، وما أراه في تعريف السلوك الجنسي أنّه استجابة للّذة والحاجة الجسدية باعتماد أساليب مقبولة اجتماعياً وثقافياً، فمقصودنا منه ما لا يأتي إلا عبر السيرورة الخارجيّة للعلاقات بين البشر، لا على أساس القوانين الأبدية والأزلية، وعندما ننظر لأيّ سلوك جنسي خاصّ على أنّه أمر عادي أو طبيعي، فإننا نصل ـ في الحقيقة ـ بذلك إلى معرفة تاريخية ـ اجتماعية عالمية وشاملة، ونحلّ الإيمان مكان التحليل المعرفي الاجتماعي.

وليست نزعة الشذوذ الجنسي نتاجاً للحركة النسوية، بل هو نمط من أنماط السلوك الجنسي، والنماذج التي لا حصر لها لهذا الميل الجنسي موجودةٌ في تاريخ البشرية، ويكفينا لذلك مطالعة حياة اليونانيين القدامى؛ ففي اليونان القديمة كان لدى الكثير من النساء والرجال من جنسهم ما يقيمون معه علاقة عاطفية، مضافاً إلى زوجاتهنّ اللواتي كان دورهنّ الأساسي القيام بدور الزوجة، دون أن يكون هناك أيّ لون من الارتباط العاطفي مع أزواجهنّ، لقد كانت القيود الاجتماعية المفروضة على النساء تمنعهنّ من القيام برغباتهنّ النفسية، أمّا الكثير من الرجال فكانوا أحراراً تجاه هذه القيود، وقد تحدّث كبار مفكّري اليونان وفلاسفتهم ـ كأفلاطون ـ عن العشق، وهو ما كان يعني في الغالب عندهم المثلية الجنسيّة، لا سيما الشباب، وكذلك نجد نماذج كثيرة في الأدب الفارسي تظهر فيها هذه العلاقة المثليّة.

والتغيير الذي ظهر مؤخراً ـ لا سيما بعد ظهور الحركة النسوية ـ هو أن أتباع الشذوذ الجنسي وجدوا هويّةً لأنفسهم، وكياناً لجماعتهم.

أمّا اتّهام الحركة النسوية في الغرب بإضعاف البنى والقيم العائلية، فإنّنا نسأل: أيَّ بنيان عائلي هذا الذي تمّ إضعافه؟ هل يعتبر الطلاق ظاهرةً سلبية مطلقاً؟ هل الأفضل

حماية المرأة من الطلاق وإبقاءها في البيت حيث تكون في خطرٍ من الناحيتين: الجسدية والنفسية؟ فلو أن امرأة أقفل باب رقيّها وتقدّمها ما دامت تعيش إلى جنب زوجها، هل الأفضل لها أن تنسى آمالها كي تبتعد عن الطلاق وتحمي عائلتها من الاضمحلال والزوال؟ أفهل من الأفضل للأولاد العيش مع أبوين يعيشان مشاكل يومية أم العيش مع أحدهما في محيطٍ بعيد عن الضغائن؟

إنّ هذه الثنائيّات المخيفة التي وضعت أمام المرأة إنّما هي نتاج العائلة التي تخضع لنظام سيادة الرجل لا النسوية؛ فالنسوية لم تأت لتهاجم النظام العائلي وتعمل على إضعافه، بل كان هدفها فتح سبُل للنساء اللواتي يقعن في أسر مثل هذا الزواج؟ ولم تكن هذه السبل هي العامل الذي أضعف البنيان الأسري، بل ذلك ما يقع على عاتق نظام سيادة الرجل، إنّ ما قامت به النسوية هو محاربة السدود الموجودة في النظام العائلي، وبزوال هذه السدود انكشفت الأكذوبة التي كانت تتحدّث عن أخلاقيّة نظام سيادة الرجل، إنّ إسراع المرأة في الإقدام على الطلاق في أيّ لحظة أو مكان تمكّنت فيه من أن تنتزع حقوقها داخل الحياة العائلية يكشف عمّا كان يحفظ حياة أكثر العوائل في المجتمعات التي تعيش ضمن نظام سيادة الرجل، وأنّه لم يكن في القيم العائلية التي كانت لا ترعى حقوق المرأة، وليس أمراً سيئاً أن نتذكّر هنا أن إيران قبل انتصار الثورة ـ حيث كانت في أمانٍ من هجوم الحركات النسويّة ـ قامت بإصدار قانون حماية العائلة من ارتفاع نسبة الطلاق.

لا شكّ لديّ في أنّ الكثير من القرّاء الكرام يرون في الطلاق ـ ضمن الخيارات السابقة ـ حلاً أفضل، أمّا ما أخشاه فهو أن تضيق آمالنا الجميلة والرائعة في المحيط العائلي المليء بالعاطفة والمحبة متى دخلت ميدان التطبيق العملي، وأن تحلّ محل النظرة العلمية والواقعية مقولات العائلة، والزواج، والطلاق؛ لذا تحلّ إحساسات عالمٍ مثل باقر ساروخاني في موضوع الطلاق محلّ الدراسة العلمية، حيث يقول: «لابدّ لنا ـ بنظري ـ وعبر القيام بدراسة للعوائل المنهارة، من السعي إلى محاربة وإزالة جميع الأسباب الرئيسيّة للطلاق، إنّ محاربة النتائج لا يمكنها أن تكون مثمرةً وصحيحة..

لابدّ لنا ـ عن طريق التعليم وتحريك العواطف وإيجاد روح التعاون ـ من الوصول إلى حدّ تكون حتى كلمة الطلاق فيه كلمةً سيّئة، بل مزعجة للإنسان ومؤذية له، إنّه يلزمنا تقوية قدرات الإنسان في داخله بدل الآخرين؛ حتى يقيم علاقة تكون لصالح بناء العائلة».

إنّ الأمل الإنساني لدى هذا الأستاذ الكريم قيّم جداً، لكنّ خوفي من هذا النمط من التفكير أعظم من إحساسي بالتقدير لنيته السليمة، فالسؤال الأهمّ من الأمل بزوال حالات الطلاق بالكامل ـ كما هو كلام ساروخاني ـ أو من الشماتة بالنسوية نتيجة ارتفاع نسب الطلاق في الغرب ـ كما هو كلام مطيع ـ هو الفرض المسبق لدى كليهما في اعتبار الطلاق ظاهرةً سلبية بالمطلق، فهل صحيحٌ أن بالإمكان إزالة الأسباب الأساسية للطلاق بالكامل حتّى تكون كلمة طلاق كلمةً سيئة للغاية؟! هل النسوية هي السبب في جهل الإنسان قدر شريكه الآخر فلا يجد حلاً لمشاكله سوى الطلاق؟!

والهدف الذي أقصده من تعداد ما ذكرته من أمورٍ هو القيام بإثارة مجموعة أسئلة تمثل مفاتيح الحركة النسوية في إيران، فما هو موقف الحركة النسوية فيها من التعميمات التي ترتبط بالحياة الجنسية والعلاقات العائلية التي ليس لها أيّ مستند علمي ولا تفي بحلّ التعقيدات الموجودة في العلاقات الإنسانية؟ وكيف تستفيد الحركة النسوية في إيران من هذه التعميمات لتحليل جزئيات السلوك الإنساني؟ وما الجديد الذي تملكه هذه الحركة النسوية للرجال والنساء الذين يعيشون غير منسجمين في الإطار الضيّق للسلوك، وهم محكومون بالعيش على هامش المجتمع؟ وما هو الاقتراح الذي تقدّمه الحركة النسوية سبيلاً للخلاص من حصار الحياة العائلية التي تحسّ فيها بالاختناق ولا يمكّنها من أن ترى مصلحتها إلا في إطار مصلحة الأسرة، المصلحة التي تتقدّم دائماً على المرأة وعلى آمالها؟

المرأة والعمل المنزلي

تظهر د. مطيع في مقالتها ـ وكما أشرنا سابقاً ـ إلى أنّ عمل المرأة المنزلي يعتبر نوعاً من

أنواع الإنتاج الاقتصادي؛ لذا تؤكّد على عدم اعتبارها في بيتها موجوداً يعيش على تقبّل الظلم، وأنّها تعيش في بيتها تحت ظلم الآخر تتمكّن من تحويل ما يقع تحت يدها إلى نقاط قوّة تستخدمها بالشكل الذي ينبغي أن تكون عليه العلاقات العائلية، والنتيجة التي تصل إليها د. مطيع من هذا الأمر أنّ المؤسسة العائلية (domesticity) في حقيقتها وجوهرها غير ظالمة، وإنّما قيمنا هي التي تبدّل هذه المؤسسة لتُخضعها لسيادة الرجل، وتغيير هذه القيم سيمنح الأدوار التقليدية للمرأة مكاناً جديداً، ويكون ذلك سبباً لإحكام منزلة المرأة.

وتقوم باختراع تعريف جوهري حقيقيّ للجنس المتنوّع، تحدد فيه للمرأة الأدوار العاطفية وللرجل الأدوار الآلية[1]، ومن خلال هذا التعريف لا معنى للعجب من بقاء المرأة في نظر الآخرين ربّة منزلٍ حتى عندما تقوم بالتخلّي عن دورها التقليدي والعمل على إيفاء دور اجتماعي.

إنّني أواجه في دراسة د. مطيع مشكلتين: الأولى أنّه عند قيامها بتقييم عمل المرأة البيتي تتجاهل نتاج المؤسسة المنزلية في نظام سيادة الرجل. والثانية ـ والتي لها ارتباط وثيق بالأولى ـ أنها في تقييمها لدور المرأة ربّةَ منزلٍ تعتبر أنّ المؤسسة البيتية في أمان من سهام النسوية.

إنّ أساس القوّة التي يملكها الإنسان إنما يتمثل في الظروف الحياتية والاجتماعية، لا في بعض القيم الثقافية، والحدّ من تمتّع المرأة ـ وهي ربّة منزلٍ ـ بنقاط قوّة يعود إلى الظروف الاجتماعية لا إلى سوء الحالة الثقافية في القرن الأخير، إنّ اختلاف موازين القوى بين المرأة التي ينحصر دورها في العمل المنزلي والرجل تعود أسبابه إلى عوامل خارجية، كالعمل، والدخل، والتعليم، وشبكة العلاقات الاجتماعية ومسؤولية تربية الأطفال، ولا شكّ في أنّ القيم التقليدية لها دورها في استمرار المقبولات القديمة، لكن لا يمكن أن يكون هذا التغيير القيم وزيادة تقدير المرأة العاملة في البيت عاملين في

---

(١) هذا التمايز الذي تمّ طرحه من قبل عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونس كان محلاً للنقد الشديد من قبل النسويات.

زيادة نقاط قوّة المرأة على المستوى العائلي والاجتماعي.

والسبب في عدم قيام الرجل بالإقدام على القيام ببعض الأعمال المنزلية لا يعود إلى سوء الثقافة الحاكمة منذ مئات السنين، والتي لا ترى لهذا العمل أيّ قيمة تذكر، بل لأنّ هذه الأعمال لا تزيد في نقاط القوّة شيئاً، وهنا أعيد التأكيد على أنّ مخالفتنا للعمل المنزلي لا تعني توجيه اللوم والتأنيب للمرأة التي تقوم بأداء هذا العمل أو عدم اعتبار أيّ قيمة له، بل المرفوض في العمل المنزلي كونه مفروضاً عليها، على أساس أنّ الرجل يرى في المحافظة على البيت أوّل وأهمّ عمل يقع على عاتق المرأة؛ لذا يعتبر حضورها المباشر في العمل الرسمي خارج المنزل هامشياً بالقياس إلى عملها المنزلي، فيقوم بسلبها حقّ الاختيار بين العملين: في الخارج والداخل؛ من هنا كانت المؤسسة البيتيّة من الأسس التي يعتمدها نظام سيادة الرجل.

إن القول بأنّ المرأة اليوم تختلف عنها قبل قرن؛ حيث لا تعدّ جليسة بيتها، لا يشكل دليلاً للدفاع عن المؤسّسة البيتية؛ فلابدّ من ملاحظة أنّ النساء ربّات البيوت كنّ دائماً ـ باستثناء نساء الطبقات العليا ـ يملكن ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر خارج المنزل مع المحيط الذي يعشن فيه، وبناءً عليه، فالتعامل مع الخارج، وإن كَثُر ـ نوعاً وكمّاً ـ لكنّه لا يعتبر أمراً جديداً، والقضية المهمّة هنا ـ سواء اليوم أو قبله ـ أنّ المرأة ربّة البيت لابد لها من تحصيل حقوقها الأوّلية قبل المرأة العاملة في الخارج، والتي تملك استقلالاً وقدرةً مالية أقوى، ولا يهمّ في ربّات البيوت أن يكنّ جليسات بيوتهنّ أو محتكّات بالخارج،بل المهمّ هو أنّ هذه المرأة محكومة بالعمل المنزلي ولا تملك نقاط قوّة.

نعم، لا شك أنّ عدداً غير قليل من ربّات البيوت على الرغم من أنهنّ لا يملكن حضوراً مباشراً في ساحة العمل الرسمي أو أنّ عملهنّ أقلّ من أزواجهنّ، لكنهنّ يملكن القدرة على اتخاذ قرارات عائلية، وما وفّر لهنّ نقاط القوّة هو صبرهنّ في حربهنّ الخطيرة هذه أو حظوتهنّ برجالٍ ذوي وعي، سواء عن معرفة مسبقة أو لمجرّد الحظ، لكنّها ـ أي نقاط القوة هذه ـ والمتمثلة بأن يكون لهنّ حقّ الاختيار في نوع الحياة ودور في القرارات العائلية، ليست هي الجزاء الذي يليق بهنّ، بل هو حقّهنّ بحكم كونهنّ من

بني الإنسان.

تثير د. مطيع قضية المرأة الغربية؛ فترى أن الحضارة الغربية إذا تمكّنت من تخفيف ثقل الوظائف العائلية، فإنّ العائلة في إيران قد زادتها كمّاً ونوعاً.

ولا أدري ما هو المراد من مثل هذه المقارنة؟ فهل إذا قبلنا باختلاف المرأة الغربية ـ ربّة البيت ـ عن الإيرانية كذلك نصل إلى أنّ ما تمكّنت النسوية الغربية من الوصول إليه لم تقدر عليه الحركة النسوية الإيرانية؟ وهل تجربة المرأة الإيرانية ـ ربّة البيت ـ تختلف جوهرياً عن تجربة المرأة الغربية؟ وهل تتفاوت مسؤولية الفريقين؟ وهل دور العمل المنزلي يختلف بحسب نوع الحياة التي يعيشها الفريقان؟ وأخيراً هل تختلف نهاية المؤسسة العائلية بين النسويّتين: الغربية والإيرانية؟

إن تطوّر الحياة الغربية لم يخفّف بشكلٍ ملحوظ من العمل المنزلي للمرأة، وإنّما تمكّن من تطوير تنظيم هذا العمل، إنّ الدراسات التي تناولت دور التطوّر التكنولوجي المنزلي في عمل المرأة تدلّ على أنّه ـ وعلى خلاف المتوقع ـ لم تتدنَّ منذ سنة ١٩٢٠م إلى الآن ساعات العمل التي تصرفها المرأة الأمريكية في المنزل، وتتحدّث هذه الدراسات عن أنّ ساعات العمل التي كانت تقضيها المرأة الأمريكية عام ١٩٢٦م في العمل المنزلي كانت تصل إلى ٥٢ ساعة أُسبوعياً، وقد ارتفع هذا الرقم في الستينات إلى ٥٥ ساعة أسبوعياً، ويعود السبب في ذلك إلى تبدّل مقاييس الرفاهية العائلية، وكمثال على ذلك كانت النساء ـ قبل اختراع الغسالات ـ يغسلن الملابس مرّةً واحدة أسبوعياً، أمّا اليوم فالغسّالات وإن قلّصت ساعات عمل المرأة في غسل الملابس، إلا أنّها زادت من عدد مرات غسيلها أسبوعياً، وكذلك ارتفاع مقاييس النظافة العائلية؛ حيث زاد من ساعات العمل المنزلي، كما أنّ تنوّع الأعمال زاد هو الآخر من ساعات العمل؛ فإذا غدا إعداد الطعام محتاجاً لوقتٍ أقلّ فإنّ تربية الأطفال أصبحت الآن بحاجة إلى وقتٍ أكثر، إنّ مقارنة نتائج ما قام به «وانك وكوئن» مع ما تكتبه د. مطيع لا يصلح بياناً للاختلاف الكيفي.

تتحدّث د. مطيع عن نوعٍ من الاندماج والوحدة بين ربّة البيت وبين المؤسّسة

البيتية، وأنّ احترام عمل المرأة في البيت يزيد من مكانة المؤسّسة البيتية، إنّ الأبحاث الاجتماعية اليوم لا سيّما التي تتمّ على ضوء نظريات علماء مثل كرامشي وفوكو، تُظهر أنّ القدرة ليست شيئاً يتمتّع به بعضٌ ويحرم منه آخرون، بل الأمر على العكس، فالقدرة تتبدّل لحظةً بلحظة؛ تبعاً لنوع التفاعل المتبادل للفئات الاجتماعية، وهذا الفعل وردّة الفعل يُظهران لنا أنّ ما يظهر ضحيةً للظلم ليس بمظلومٍ صامت ومنفعل لا يملك أيّ ردة فعل.

إنّ نقد النسوية وظلم نظام سيادة الرجل يُظهران أنّ النساء كنّ دائماً يخالفن الظلم الجنسي ويحاربنه، حتى لو حذف ذلك من الروايات التاريخية، فقد كان ربّات البيوت ـ كأيّ امرأةٍ أو إنسانٍ مظلوم ـ تحارب هذا الظلم الجنسي، لكن مخالفة اعتبار المرأة شيئاً منفعلاً لا ينبغي أن يوجب الغفلة عن الظروف الخارجية التي جعلت الرجل صاحب سلطةٍ وأضعفت من موقع ربّة المنزل، إنّ عدم كون المرأة منفعلةً لا يعني أن المؤسّسة البيتية والعمل المنزلي ليسا أمرين خطيرين، وإذا لم نتمكّن من التمييز بين أساس مخالفة ربّة المنزل وبين قيامها بمواجهة المؤسّسة التي تظلمها، فهذا يعني أننا أخذنا بالمظهر الدفاعي الذي تتلبّس به المؤسّسة الظالمة، فربّة البيت ليست منفعلةً، دون أن يعني ذلك براءة المؤسّسة البيتية.

هل عصور ما قبل التاريخ تمثل مرجعاً يُحتكم إليه؟

تقترح د. مطيع القيام بمراجعة لعلاقة الرجل بالمرأة في عصور ما قبل التاريخ؛ بغية الوصول إلى فهم صحيح للعمل المنزلي للمرأة، والقيام ـ بدل مهاجمة المؤسّسة البيتية ـ بقراءة عمل كلّ من الرجل والمرأة بوصفهما مكمّلين لبعضهما.

ترى د. مطيع أنّ السبب الرئيس لتساوي الجنسين في عصور ما قبل التاريخ يعود إلى الأهمية الكبرى التي كانت للدور العاطفي للمرأة / الأمومة، والذي كان يوازي عمل الرجل في الصيد، وهو ما اختلفت الحال فيه عصرَ سيادة الرجل، إذ أصبحت قدرة المرأة على الحمل والولادة عاملاً لتسلّط الرجل عليها؛ لذا كان ينظر إليها على أنّها

ضعيفة حقيرة من الدرجة الثانية، إنّ الدراسات الموجودة حول حياة أهالي (Kung) في الصحراء الأفريقية والذين يتشابه نمط حياتهم كثيراً مع حياة قدامى الصيادين (Hunter-and - Gatherer) تُظهر أنّه وإن كان هناك تقسيمٌ للعمل على أساس الجنس، لكنّ هذه الأعمال المقسّمة مرنةٌ جداً؛ فكثيراً ما يتولّى الرجال القيام بالأعمال الموكلة للنساء، وكثيراً ما تقوم النساء بتولّي أعمال الرجال، فتارةً يقوم الرجل بتهيئة الطعام، وأخرى تصطاد المرأة (Draper and Cashdan)، كما أنّ الدراسات التي بحثت في حياة أقوامٍ آخرين تتشابه حياتهم مع حياة أهالي (Kung)، تُظهر أنّ عمل الصيد وإن قام به أحد الجنسين غالباً كما يقوم الجنس الآخر كذلك بتحضير الطعام، لكن لا مسؤولية خاصّة بأحدهما.

ومع هذا كلّه، فتداخل الأدوار هذا لم يكن بنفسه ضماناً للتساوي بين الجنسين، وكأنموذجٍ على ذلك، فإنّ كثيراً من السكّان الأصليين في أستراليا، والذين تتشابه حياتهم مع حياة أهالي «Kung»، بعيدون عن المساواة في العلاقة بين الجنسين، لقد أوصل البحث في هذه المجتمعات الباحث فريدل إلى أنّ المجتمعات التي يقلّ ارتباطها بالصيد تتمتّع نساؤها بالمساواة بشكل أفضل.

وحتّى لو تجاهلنا هذا التداخل في تقسيم العمل بحسب الجنس، وقصرنا النظر على النساء اللواتي لا يشتغلن إلا بالعمل المنزلي والرجال الذين يقتصر عملهم على وظائف الرجال، فلن نصل سوى إلى أنّ الأهمية ليست لعمل المرأة بل للقيمة المعطاة له، أمّا لمَ ذلك؟ فلأنّ الرجل وإن كان يؤدّي وظيفة الصيد، إلا أنّ وظيفة المرأة كان لها دور أهمّ إن لم يكن مساوياً لدور الرجل في استمرار حياة المجتمع، وهذا الدور لا ينحصر ـ بنظر الرجل ـ بقدرة المرأة على الحمل والولادة.

إنّ الأبحاث التي قامت بدراسة تلك المجتمعات تُظهر لنا أن المرأة في مجتمعات الصيد كانت تقوم ـ عبر جمع الاعشاب الصحيّة والفاكهة ـ بتأمين ما مقداره ستون إلى ثمانون بالمائة من الموادّ الغذائية، وأنّ نساء القبيلة ـ كرجالها ـ كنّ يخرجن مرّتين أو ثلاث للقيام بتهيئة الطعام، والصيد وإن كان وظيفة الرجل إلا أنّه نادراً ما لا يحسب الجميع

له حسابه، إضافةً إلى أنّ معطيات التحليل النسوي للتاريخ، ورغم الموروثات القديمة التي تشكّل فرضيات مسبقة لكثيرٍ من التحليلات التاريخي، تؤكّد أنّ النساء كنّ الآلات الصناعية في التاريخ البشري، وكيف كان، فإن لم تكن المرأة هي الأولى فإنّ دورها لم يكن في الصناعة أقلّ من دور الرجال. وإذا كانت مسؤولية الرجل في القيام بتصنيع السلاح والسكاكين من الصخر والعظم، فإنّ دور المرأة كان ـ مضافاً إلى حفظ الأطفال ورعايتهم ـ اختراع السلال من جلود الحيوانات وغصون الأشجار، أمّا بقاء ما كان يقوم به الرجل من صناعات دون ما كانت تقوم به المرأة فيعود إلى أنّ ما كان يصنعه الرجل كان من الصخر والعظم الذي يعيش مدّةً أطول من المواد التي كانت المرأة تستخدمها في ما تقوم به من أعمال.

وبناءً عليه، فما جعل عمل الرجل والمرأة مُكملين لبعضهما في مجتمعات الصيد لم يكن إضفاء قيمةٍ على تقسيم العمل، بل الارتباط الموجود بين الرجال والنساء والتقييم المساوي لعملهما هو ما شكّل ضمانة بقاء المجتمع. إنّ السبب في تمتّع المرأة بهذه المكانة لا يعود إلى الثقافة العالية التي كان يملكها الرجل والاحترام الذي يكنّه لها، بل إلى الدور الحياتي الذي كانت تقوم به في تلك المجتمعات. إنّ البحث عن الجذور المولّدة لنظام سيادة الرجل ـ بأيّ مقدار كان ـ أمر مفيد وجذاب، ويشكّل قرائن تاريخية وطرقاً لحلّ مشكلاتنا الحالية، كما ويُسهم في إعادة بناء الماضي.

إنّ المشكلة لا تكمن في عدم رؤية الرجل أيّ قيمةٍ لعمل المرأة المنزلي، بل في ابتعاد المؤسّسة البيتية بالمرأة خطوةً خطوة عن مصادر القوّة الرئيسة، فأن نقوم ـ بعد قرون من تقسيم إلزامي للعمل على المرأة في ظلّ نظام سيادة الرجل ـ وندّعي القدرة على إعادة تقييم مثل هذا التقسيم بنحو مختلف يعطي عملها أهميةً أكثر، دون القيام بأيّ تغيير في سلطة الرجل.. ذلك كلّه ليس سوى ذرٍّ للرماد في العيون أمام هذا الواقع المفروض.

إن القيم والمعتقدات، وإن كان لها أثرها في شكل الحياة الاجتماعية، لكننا لا نتمكّن من إغماض العين عن الظروف الخارجية المحيطة، كما أنّه لا أمل بكون تغيير هذ الظروف عاملاً في تغيير القيم الاجتماعية؛ ولذا لا يُمكن التقليل من أهمية مواجهة

القيم الخاطئة في سبيل القيام بعملية تغيير اجتماعي، إنّ سعينا وجهدنا لابدّ وأن يبذلا في كلا الاتجاهين.

ما أكثر الرجال الذين يحترمون عمل المرأة في حياتهم، لكنّ هذا لا يعني قبولهم بالمساواة أو الاعتراف بجميع الاستعدادات التي تملكها المرأة، وما أكثر النساء اللواتي يحترمن الرجال في حياتهنّ ويشعرن بالرضا حيالهم، لكنّ ذلك لا يعني قبولهنّ بظلم النظام الذكوري، إنّ هذا النظام ليس خطأً ثقافياً تتمكّن الحركة النسوية من حلّه عبر إبدال مجموعة من القيم السائدة بمجموعة أخرى، بل هو نظام يستفيد فيه الرجل من المرأة ليقوم بتنظيم عملية توزيع المواقع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بشكل غير متساوٍ، والرجل ـ بوصفه فرداً أو مجموعةً ـ يعود عليه هذا التقسيم بالفائدة، لهذا يرغب الرجال ـ وبدرجات مختلفة ـ ببقائه، والحركة النسوية تسعى ـ فقط ـ إلى إزالة هذا التقسيم الجائر؛ عبر إقرار التساوي بين الجنسين.

إنّ السعي لترتيب وجه لا يكون خطيراً للنسوية بأمل أن تتمكّن من إقناع الرجل بظلم النظام الذكوري، وبأمل أن يراها الرجل طريقاً للخلاص، غير ممكن، إلا بتركها سلاحها وتخفيف إصلاحاتها إلى إصلاحات قد تجعل المرأة في راحةٍ أكبر، لتمنح الرجل صورة شخصٍ محبوب وعاطفي، لكنّها لن تتمكّن من إلغاء التمييز القائم.

الحركة النسوية ومنزلة المرأة في الإسلام
قراءة مقارنة

السيد محمد شفيعي المازندراني[*]

ترجمة: الشيخ علي ظاهر

المقدمة

قبل فتح مكة كان أبو سفيان قد نقض صلح الحديبية فأراد المجيء إلى المدينة لوضع حلٍّ للمشكلة لصالحه، لهذا الأمر توجّه قاصداً المدينة للقاء كبرائها؛ بغية التوسط لمقابلة رسول اللهﷺ والحصول على الأمان، والتوصل لمعاهدة للصلح، فلم تتم الاستجابة له، ويروى أنه التجأ إلى السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام فلم يصل إلى نتيجة: «فالتجأ إلى فاطمة عليها السلام فلم ينفعه»[1].

من هذا المقطع التاريخي، يظهر لنا أنّه كان للسيدة فاطمةعليها السلام دخالة في الأمور الاجتماعية والسياسية؛ ولذلك رجع أبو سفيان إليها، إلاّ أنها لم تقبل التوسّط له.

وفي عام فتح مكة التجأ الحارث بن هشام إلى أم هانئ ابنة أبي طالب فأعطته الأمان، ولما دخل الإمام عليعليه السلام المنـزل أراد مجازاة الحارث، فوقفت أم هانئ أمامه حائلةً دون

(*) باحث في الفكر الإسلامي وقضايا المرأة.

(1) الفخر الرازي، التفسير الكبير.

ذلك.

عندها دخل النبي الأكرمﷺ فشاهد أم هانئ على هذه الحالة فنظر إليها فتبسّم، وقال: «قد أجرنا من أجرت؛ ولا تغضبي علياً فإنّ الله يغضب لغضبه».

ثم قالﷺ: يا علي أغلبتك امرأة؟ فقال: يا رسول الله ما قدرت أن أرفع قدمي من الأرض، فضحك النبي عليه الصلاة والسلام وقال: «لو أن أبا طالب ولد الناس لكانوا شجعاناً»[(١)].

وفي كتاب «النهاية» لإبن الأثير، ورد في بحث «لمم» حول استجواب السيدة فاطمة الزهراءعليها السلام لأبي كر حول مسألة فدك: «أنها خرجت في لُمّة من نسائها تتوطّأ ذيلها إلى أبي بكر فعاتبته»[(٢)].

ومن ملاحظة الشواهد الكثيرة في العديد من مصادر أهل السنة والمقبولة عندنا أيضاً، نخلص إلى ما يلي:

أ ـ المرأة التي تملك اللياقة والجدارة لها حق إبداء الرأي في أهمّ الأمور السياسية والاجتماعية للبلاد.

ب ـ اهتمام النبيﷺ بآراء النساء ومواقفهنّ، بحيث إن أعطين الأمان لأحد وافقﷺ على ذلك وأمضاه.

ج ـ على الرغم من أنّ مسألة الاهتمام برأي المرأة ونظرتها للأمور لا تتمتّع بسابقة طويلة في البلدان الديمقراطية، إلاّ أن الإسلام ومنذ ظهوره كان قد احترم رأي المرأة وكان له السبق في هذا المضمار.

حضور المرأة في المجتمع ومنع دوافع الفساد

في المدينة المنورة منطقة تعرف باسم «المساجد السبعة»، وهي المنطقة التي وقعت فيها معركة الأحزاب، حيث يوجد هناك وعلى مقربة من مسجد الإمام علي عليه السلام

(١) الزمخشري، ربيع الأنوار ١: ٨٦٩، منشورات الشريف الرضي.

(٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ٤: ٣٧٣.

مسجد السيدة فاطمة عليها السلام، هذه المساجد كانت أماكن عبادة للحاضرين في ذلك الميدان (معركة الاحزاب) وللمتخندقين للحرب، وهي شهادة تاريخية على حضور المرأة ودورها في مجتمع المسلمين.

بناءً عليه، كان حضور المرأة ودورها في الساحات الاجتماعية والسياسية مورد تأييد الرسول الأكرم وقبوله صلى الله عليه وآله، وإنما نهى صلى الله عليه وآله فقط عن تلك النشاطات والفعاليات التي تؤدّي إلى تهييج النفوس وإثارة الشهوات.

بعد إنجاز بناء مسجد النبي صلى الله عليه وآله في المدينة، أقيمت فيه صلاة الجماعة للرجال بإمامة النبي صلى الله عليه وآله، وللنساء بإمامة أحد الصحابة.

ينقل عبدالله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: **«لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خيرٌ لهن»**[1]، وقد فسّر صلى الله عليه وآله الآية: **«ولا يبدينَ زينتهنَ إلاّ لبعولتهن»**: **«لا خلخال ولا شنف ولا قرط ولا قلادة»**. وفي معرض تفسير الآية: ﴿**إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾ قال صلى الله عليه وآله: «الثياب»[2].

روى أبو موسى الأشعري أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «أيّما امرأة استعطرت، فمرّت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية»[3].

بعد التدقيق في الأحاديث المتقدّمة يظهر أنّ ما هو محرَّم وممنوع هو حضور النساء المضرّ والمخرّب، وليس الحضور البنّاء الهادف.

في الماضي كان الأب يحزن ويغتم إذا ولدت له أُنثى، في ذلك الوقت قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **«البنات حسنات»**[4]، وفي مجتمع لم يكن يرى أية قيمة تذكر للنساء قال صلى الله عليه وآله: **«حبّب إليّ النساء والطيب، وجعلت قرة عيني الصلاة»**[5].

وكان النبي صلى الله عليه وآله في بعض أسفاره يصطحب معه عدداً من النساء، وكذلك في

(١) الحاكم، المستدرك ٢: ٢٣٧ ـ ٤٣١، بيروت، دار الكتب العلمية.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الصدوق، ثواب الأعمال: ٤٤٨، والطبرسي، مكارم الأخلاق: ٢٥١.

(٥) الحاكم، المستدرك ٢: ١٧٥،

الحروب، كان يأخذ معه إلى ساحة القتال ممَّن لديهنّ القدرة والخبرة في الحرب.

ففي معركة أُحُد كانت هناك امرأة تدعى نسيبة، أخذت سيفاً ودافعت به عن الرسولﷺ حيث قال في حقّها: **«لمقام نسيبة بنت كعب أفضل من مقام فلان وفلان»**[(١)].

دعاة تحرير المرأة أو الحركة النسوية

إنّ شعار «حقوق المرأة» والدفاع عنها واحد من الشعارات المغرية التي انتشرت في أفق الفكر الإنساني، وإن مسألة حماية حقوق المرأة إن كانت جدّية وبعيدةً عن الكذب والخداع فهي ذو قيمة واحترام؛ ذلك أنّ نظرة الدين عموماً وبخاصة الدين الإسلامي إلى المرأة نظرة خاصة، تعطي المرأة مكانتها اللائقة بها وتحترمها، على عكس ما هو موجود ـ وللأسف ـ في المجتمعات اللادينية أو البعيدة عن الدين.

ولاشكّ أنّ غلو المدافعين عن المرأة وإفراطهم ساهم في تضييع حقوقها الإنسانية، فكانت النتيجة أن انتقص هؤلاء ـ دعاة حقوق المرأة ـ من قيمة المرأة وهويتها تحت شعار الدفاع عنها. وبديهي ألاّ يصلوا إلى غير هذه النتيجة بسبب سلوكهم المنحرف والضال؛ وإن جاءت فكرة الدفاع عن حقوق المرأة بوصفها ردة فعل طبيعية على إهمال حقوق المرأة وتجاهلها على مدى عصور، لكن لا ينبغي البحث عن العلاج من خلال هذه الحركات.

نعم في الأعصار المختلفة ـ ظُلمت المرأة كثيراً وتعرضّت للامتهان إلا لدى أتباع الرسل والأنبياء، وأمّا فكر الحركة النسوية فإنّ له ارتباطاً ـ بالتأكيد ـ بالعلوم الإنسانية، دون أ، يحظى بماضٍ طويل من الناحية التاريخية.

منطق الحركة النسوية

راجت فكرة المساواة بين الرجل والمرأة في القرن السابع عشر الميلادي. فالحركة

---

(١) راجع كتاب المغازي١ :٢٦٩.

التي بدأت في ذلك القرن باسم حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية ظهرت ثمارها في فرنسا في القرن الثامن عشر الميلادي.

في البداية نظر دعاة حقوق البشر نظرةً دونيةً للمرأة، فالكاتب الفرنسي الشهير مونتسكيو ـ أحد رادة الثورة الفرنسية ـ عرَّف النساء في كتابه روح القوانين (١٧٤٨م) بأنها موجودات ذات أرواح حقيرة وضعيفة الدماغ، متكبرة ومحبّة لنفسها.

هذا ولم يرد كلام حول المساواة بين الرجل والمرأة في وثيقة «حقوق الإنسان» التي صودق عليها في فرنسا عام ١٧٨٩م، وهذه الوثيقة في الحقيقة كان ينبغي إعلانها وثيقةَ حقوقٍ للرجل.

في القرن التاسع عشر الميلادي توسّعت حركة المرأة في فرنسا، وأُطلق عليها المصطلح الفرنسي (Feminusm)، وفي الواقع كانت الحركة هذه نوعاً من الاعتراض على سيادة الرجل الواضحة والتي كانت حاكمة على وثيقة حقوق الإنسان التي صدرت في فرنسا[١].

عام ١٩١٨م حصلت النساء في بريطانيا على حقّ إبداء الرأي، وهذا الأمر كان واحداً من إنجازات الحركة النسوية التي تراجعت بعد ذلك وخبا وهجها، حتى أن البعض اعتبر العقدين الأوّلين من القرن العشرين سنوات الطفرة البدائية لحركة المرأة.

بعد الحرب العالمية الثانية، أي في سنة ١٩٤٥م، وجدت نظرية «المساواة بين الجنسين» أنصاراً كثر، فكانت محصّلة الأمر أن طرحت لأول مرة مسألة «المساواة» وبشكل واضح في إعلان «حقوق الإنسان» على مستوى عالمي، لينتشر عام ١٩٤٨م من قبل الأمم المتحدة.

وعلى كلّ حال، فمع أنّ إعلان حقوق الإنسان، أكّد على الحقوق الطبيعية والفطرية للإنسان إلا أنه أضحى فاقداً للاعتبار القانوني وللضمانة التنفيذية، وبمعنى آخر، لم يصل إلى حيز التنفيذ ولم يطبق بالأصل[٢].

---

(١) راجع كتاب: جان ستيورات ميل، استعباد النساء.

(٢) توضيح من المترجم.

ومنذ ذلك الحين فصاعداً أدّى هذا الأمر إلى بروز معاهدات دولية ضمن منظومة عمل الأمم المتحدة تتمتّع باعتبار قانوني أكبر، وتعنى بشكل أوضح بقضايا المرأة، ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى عدة اتفاقيات أو وثائق.

ـ وثيقة حقوق النساء السياسية عام ١٩٥٢م.

ـ وثيقة موافقة المرأة في زواجها عام ١٩٦٢م.

ـ وثيقة منع أي شكل من أشكال التميز ضد النساء عام ١٩٧٩.

وأعلنت الأُمم المتّحدة الأعوام العشرة ما بين ١٩٧٤ و ١٩٨٥م أعوام المرأة العشرة أو عقد المرأة.

أفول الحركة النسوية

خلال عقد السبعينات كانت أي امرأة تنتسب أو تناصر الحركة النسوية تعرف من خلال مظهرها الخارجي، شعرها القصير (الذكوري)، الحذاء ذو الكعب البسيط الارتفاع، البنطال (السروال) الخشن الملاصق للجسم، والوجه الخالي من آثار التجميل، بحيث تمتاز بذلك عن باقي أفراد بنات جنسها.

وقد أعلن أتباع هذه الحركة عن أهدافهم عبر رفضهم المطلق للزواج، وتأكيدهم على حرية المرأة، واستقلالها في العمل من الناحية الاقتصادية.

من هنا، يمكن القول: إنّ شعار «نساء من دون رجال»، أو «السلوك الرجالي» قد ارتبط بهذه المرحلة وكان من سماتها.

فيما بعد، انتقلت الحركة النسوية من حالة التطرّف إلى حالة الاعتدال حيث سلكت منحىً آخر، الاّ أنّ الآثار السيئة للتطرّف كانت ما زالت واضحة لدى تلك الحركات التي كان مبدؤها محورية المرأة، مما أدّى إلى أن تغدو المرأة عرضةً ـ بالدرجة الأولى ـ لهذه الأضرار.

لقد كان من نتائج تلك المرحلة العنف الذي أخذ يتزايد يومياً في محيط العائلة وفي محيط العمل، بالإضافة إلى فقدان الأمان الجنسي.

على إثر ذلك، توجّه المجتمع الغربي مجدداً نحو الأدوار التقليدية للأسرة من خلال النظر إلى ترويج العادات والتقاليد الأسرية، فالعالمان دانيل لژه Danyal Lageh وبرنزان هارويو Bern Zane Harvyou لاحظا عند البحث في أحوال المجتمع، أن تحولاً جديداً قد ظهر إلى العلن. حيث ظهرت صورة العائلة الأكثر تقليديةً ومثالية، وأنّ الناس توافقوا على ضمّ الجد والجدة إلى البنية العائلية، لتصبح العائلة متكوّنة من ثلاثة أجيال: الأم والأب، الأولاد، الجد والجدّة، وبرزت هذه الأدوار التقليدية ونمت بشكل متسارع، وبالنتيجة أصبح الرجل أكثر قوّة وقيمومة على الأسرة[١].

وأيضاً أعلنت منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٩٤م عاماً للعائلة، ومنذ ذلك الحين أخذت النساء العصريات تسعى في إظهار تمايزها عن الرجال بمظهرها وسلوكها الأنثوي الخاص المتميّز باللين والرقّة واللطافة.

الإفراط في الدعوة إلى حرية المرأة

اعتبر بعض دعاة حرية المرأة أنّ أساس الظلم الذي لحق بالمرأة يكمن في فقدان الحقوق المدنية، وعدم المساواة في فرص التعليم.

كما أن بعضهم رفض أن يكون جنس الشخص (ذكر أو أنثى) مؤثراً في تحديد حقوقه، واعتبروا أنّ الفطرة لدى النساء والرجال واحدة تماماً، وأنّ ما هو موجود هو الإنسان فقط لا الجنس.

وقد كانت من أهداف هؤلاء تحقيق المجتمع القائم على الجنسين معاً اللذَيْن هما أعضاء المجتمع سوية، بغضّ النظر عن الخصائص الرجالية والنسائية والاختلافات والفوارق النفسية المبالغ فيها.

وهذا يعني عدم وجود فروقات قوية بين تلك الخصائص للجنسين، فالفتيان والفتيات يحظون سويةً بإمكان التعلّم، ولا تفرض تلك المميزات والخصائص عليهم أمراً آخر.

---

(١) مارتن سكالن ـ علم اجتماع تاريخ العائلة: ٣٣٥.

وكذلك اعتبروا أنّ واقع الجنس ودوره كان نتيجة العلاقات الاجتماعية طوال التاريخ، وليست ودائع أو مواهب للطبيعة غير قابلة للتخلّف.

وقد قبلوا بنظرية «موركَان» Morkan الذي اعتقد أنّ الأمومة «قيمومة الأم» قد راجت في بداية الحياة البشرية، أما قيمومة الرجل «الأب» فاعتُبِرت أمراً طارئاً وعابراً، بحيث هيمن ـ وبشكل تدريجي ـ على المجتمعات فيما بعد[١].

الحركة النسوية الماركسية

في القرن التاسع عشر للميلاد وانطلاقاً من نظرية مروكَان morkan في «قيمومة الأم» في المجتمعات البشرية، اعتقد المذهب الماركسي أنّ ظهور الملكية الخاصة في المجتمعات سبّب تقييد المرأة والحدّ من فعاليتها، وهذه الحالة ستستمر مادامت الملكية موجودة وما دامت الأسرة البرجوازية حاكمة.

بينما سعت الرأسمالية إلى المحافظة على العمل المنـزلي بشكله الحالي، وقد عارضوا تحوّله إلى ظاهرة تعمّ المجتمع أي: «حالة اجتماعية عامة».

وانطلاقاً من هذا التحليل عينه طرح إنجلز وماركس [Marx & Engls] نظرية إلغاء الأسرة، كونها أصغر وحدة اقتصادية في المجتمع، حيث اعتقد انجلز Engles أنّ ظهور الأسرة كان تجلّياً ونتيجة لاستثمار الرجل للمرأة والأولاد. وقد ادعوا أنّ النساء سوف يتحرّرن بعد سقوط النظام البرجوازي، ومن هذه الجهة افترضوا أنّ النظال النسوي من أجل تحرير المرأة تابعٌ للنضال الطبقي.

وبالنظر إلى أنّ النظام الراسمالي قد قسّم المجتمع إلى قطاعين وساحتين:

ـ القطاع العام (السوق).

ـ القطاع الخاص (العائلة).

اعتبر انجلز أنّ أول شرط لتحرير النساء ربات البيوت، هو انخراط هذا الجنس (المؤنث) في الحياة اليومية والأنشطة العامّة في حياة المجتمع، وقد سدّدت الماركسية بهذه الطريقة ضربة

(١) الحركة النسوية، من منشورات مكتب ممثل الولي الفقيه في الجامعة.

قاسية إلى أركان الأسرة، لم تكن قابلة للجبران بتلك السرعة.

أما المغالون من دعاة الحركة النسوية وتحرير المرأة فقد عارضوا الزواج لأنّه يحوِّل المرأة إلى «ربة منـزل، ومنجبة أولاد» و«متفانية في خدمتهم». ويحوّل الرجل إلى «معيل، وأب، وأناني».

من جانب آخر، وبسبب إخضاع الرجال النساءَ لسلطتهم حتى في علاقاتهم الجنسية، ينبغي أن تعيش النساء منفصلةً عن الرجال، وأن يعتبرن الرجال العدو الأساس لهنّ.

وقد عدُّوا نظرية «الزواج الحر» أسهل طريقة للخلاص من العبودية والاستغلال الذكوري.

و«الزواج الحر» نوع من التعايش المشترك بين الرجل والمرأة.

وعلى أساس هذه النظرية لا توجد أية مسؤوليات حقوقية على عهدة الطرفين، وهذه الرابطة هي فقط استجابة للحاجات الجنسية بدون إيلاء دور للجانب العاطفي.

والجدير بالذكر أن هذه الدعوة الإفراطية ترقّت بعد ذلك إلى مرحلة الدعوة إلى حرية الزواج بالمثل.

أنصار الحركة النسوية اليوم

من السبعينات من القرن الماضي برز على الساحة تيار جديد داخل الحركة النسوية باسم: «دعاة المرأة الجدد»، حيث تأثّر هذا التيار بالمدارس الفكرية ما بعد الحداثية، بحيث استند دعاة المرأة الجدد إلى علم النفس السلوكي للتأكيد على حفظ الخصائص النسائية.

وهؤلاء بتأكيدهم على أصل التفاوت الموجود بين بني البشر اعتقدوا أن قيم ومبادئ الحركات النسوية الراديكالية التي سادت العالم آنذاك ليست مستحيلة التحقق فقط، بل من الممكن لها خلق أشكال جديدة من الظلم؛ ذلك أنّ هذه الرؤى قد غفلت عن تفاوت ظروف المجتمعات واختلاف الثقافات.

بالإضافة إلى ذلك، يذهب هذا الاتجاه إلى أنّ المرأة تحتاج إلى الأسرة سواء زوجة كانت أو بنتاً.

ومع وجود الاختلافات الكثيرة في توجهات أتباع الحركة النسوية، إلاّ أنّه يمكن الإشارة إلى الوجوه المشتركة فيما بينها جميعاً.

ـ إنّ مصدر التشريع والتقنين ومعيارهما هو النتاج الفكري البشري نفسه.

ـ جميع أعضاء هذه الحركات هم «الأبناء البررة» لعصر النهضة ومذهب الأنسنة.

ـ الهجوم على الأسرة ومحاربتها باعتبارها نواةً قائمةً على أساس قيمومة الرجل ورعايته.

ـ المطالبة بإزالة التمايز بين الجنسين في قوانين التربية والتعليم، وعلى مستوى الفرص والإمكانات.

الحركة النسوية في إيران

مع الغزو الجديد للثقافة الغربية، وعلى أعتاب الحركة الدستورية، تغيّرت وضعية النساء في إيران، وجاء ذلك مترافقاً مع سائر التغييرات التي رافقت بقية فئات المجتمع.

ومن هنا، ينبغي اعتبار الحركة الدستورية نقطة تحوّل مفصلية في تاريخ إيران السياسي؛ لأنّها أوجدت تأثيراً وتحولاً جديداً في تطوّر التوجهات والاهتمامات في أوساط النساء وتبدلها، وجرَّت المجتمع الإيراني ـ على حين غفلة ودون إرادته ـ إلى فلك الثقافة الغربية.

وقد قرأ بعض المتأثّرين بالغرب والفكر الغربي في الداخل التحوّلات الثقافية في العالم الغربي بنوعٍ من الإيجابية والتفاؤل، معتبرين أنّ طريق السعادة يكمن فقط في السير على خطى العالم المتحضِّر واتخاذه قدوة، وترك المظاهر التقليدية والعادات المحليّة.

ولهذا ظهرت في أواخر حكم القاجاريين حركات قويت ونمت بفعل نشاط النساء ـ زوجات وبنات ـ اللواتي تربين في أجواء ثقافة الغرب، حتى أنّ بعض هؤلاء المثّقفات

كنّ يكتبن مقالات في مجلات إيرانية تطبع خارج البلاد قبل الحركة الدستورية نفسها، وكنّ يروّجن ـ في كتاباتهن هذه ـ ثقافة الغرب ورؤاه، بحيث أصبحت الكتابات والأفكار التي تبنتها هذه الفئة شاهداً قوياً على تأثرهنّ بالتحولات والتغيّرات الغربية[١].

مع حلول عصر سلالة البهلويين ـ الحكم الشاهنشاهي ـ بدأ فصل جديد في تاريخ المرأة في إيران، بحيث أظهر التغرُّب واللاإنتماء ما تبقّى من وجهه المخفي، إلى درجة أصبحت الدعوة إلى «كشف الحجاب» الذي جرى عام ١٩٣٨م بحجّة تحرير نصف قوى المجتمع الإنساني، أصبحت نقطة تحوّل حملت الكثير من التغييرات في الساحة الإيرانية، مما أوجد تأثيرات وانطباعات سلبية في ذهن المجتمع الإيراني المسلم.

مبادئ الحركة النسوية

المبادئ الإنسانية لهذه الحركة في الغرب مبنية على ما يلي:

١ ـ رفض الكنيسة ونفوذ المسيحية.

٢ ـ تحطيم الانتماء الديني، وإبعاد الدين عن الأسرة.

٣ ـ رفض قيم الدين الأخلاقية المتعلّقة بالمرأة ومن أبرزها:

ـ الحجاب.

ـ العفاف.

ـ التحصُّن.

ـ الوفاء.

ـ الحياء... وكل ما يشكّل قيمة إنسانية بنظر الدين.

٤ ـ التعدّي على حريم الأسرة وتخريب العلاقات العائلية السليمة.

٥ ـ العمل على الحدّ من الضوابط والالتزامات الأسرية والقضاء عليها.

هذه المبادئ أعلاه بنيت على أساس نظرية المتشدّدين في الدعوة الى الأنسنة، حيث

(١) المرأة في الحقبة القاجارية: ١١١.

النفي القاطع للجوانب المعنوية من الإنسان، ومعاداة الدين وإنكار كلّ ما يتعلّق بالله من مبادئ وأصول.

لذا كان لزاماً على المسلمين الالتفات إلى أن تعاليم الحركة النسوية ومبادئها قد تشكّلت في إطار معايير ومعتقداتٍ إلحادية خاصّة، لا تمتلك أي موازين ثابتة أو نقاط اشتراك مع مبادئ وتعاليم الأديان الإلهية السمحة والحيّة، وخاصة الإسلام، من أجل الدفاع عن المرأة وحماية حقوقها، وجعلها في المكان المناسب الذي يليق بها وبكرامتها ومنـزلتها.

حقوق المرأة من وجهة نظر الإمام الخميني

بناءً على رؤية الإسلام ونظرته للمرأة، أوضح الإمام الخميني في مناسبات مختلفة هذه النظرة وبيَّن منـزلة المرأة ومكانتها الحقيقية.

للمرأة في نظر الإمام الخميني منـزلة ومقام لم يستطع أي مذهب وأي حركة إعطائها ومنحها لها، بل على العكس من ذلك فقد أهبطت تلك الحركات أو المذاهب مستوى المرأة إلى حدّ المهزلة والألعوبة.

يشير الإمـام الخميني إلى تلك المنـزلة وذاك المقام في معرض حديثه عن مقام السيدة الزهراء عليها السلام بمناسبة يوم المرأة العالمي ويقول: «غداً يوم المرأة، يوم المرأة التي يفتخر بها العالم بأسره، يوم امرأةٍ وقفت ابنتها في وجه الحكومات الطاغية، ونطقت بذلك الكلام الذي نعرفه جميعاً...»[1]، «إنّه يوم عظيم أن أطلّت على الدنيا امرأة تضاهي الرجال جميعاً، امرأة هي أنموذج الإنسان الكامل، امرأة تجلّت فيها الهوية الإنسانية الكاملة...».

«أبارك للشعب الإيراني العظيم، لا سيما النساء المحترمات يوم المرأة المبارك، إنّه يوم

---

(١) من بيان بمناسبة يوم المرأة في ١٦ / ٥ / ١٩٨٩م، صحيفة النور١٢: ١٤٨، وهو كناية عن وقوف السيدة زينب عليها السلام ابنة السيدة الزهراء عليها السلام في وجه حكومة يزيد إثر واقعة كربلاء.

شريف للعنصر المتألّق (المرأة) الذي هو أساس الفضائل الإنسانية والقيم السامية لخليفة الله في الأرض، وما هو أكثر بركة وأعظم قيمة، هذا الاختيار الموفق للعشرين من جمادى الآخرة ـ ذكرى ميلاد المرأة العظيمة، مفخرة الوجود ومعجزة التاريخ ـ يوماً للمرأة»[١].

«أبارك لكنّ أيتها السيدات وجميع نساء البلدان الإسلامية العيد السعيد، عيد ولادة المولد الأعظم، الصديقة فاطمة الزهراء، وآمل أن تسلك كل النساء الطريق الذي اختطّه الله تبارك وتعالى لهنّ، وأن يحققن الأهداف الإسلامية السامية، إنّه لمفخرة كبرى اختيار يوم مولد الصديقة الزهراء يوماً للمرأة، إنّه لمفخرة ومسؤولية أيضاً»[٢].

تكريم وجود المرأة

كرّمت المرأة في نظر الإمام الخميني تكريماً عظيماً وكثيراً، وجعلت في منـزلة رفيعة جداً، ويتّضح ذلك من خلال حديثه الذي يقول فيه:

«يريد الإسلام للرجل والمرأة أن يحثّا السير في مدارج الكمال، فالإسلام أنقذ المرأة مما كانت عليه في الجاهلية.

لقد قدّم الإسلام للمرأة خدمةً كبيرةً تفوق ـ بقدر كبير ـ الخدمة التي قدّمها للرجال، وأنتنّ تعلمن كيف كانت المرأة في الجاهلية وما أصبحت عليه في الإسلام، ففي العصر الذي بعث فيه نبي الإسلامﷺ لم يكن للمرأة شأن أو قيمة تذكر، الإسلام هو الذي منحها القدرة والمكانة»[٣].

المرأة منبع السعادة

لقد تنبه الإمام الخميني إلى الأغراض السيئة والنوايا المشبوهة لآراء ما يسمّى

(١) من بيان يوم المرأة العالمي في ١٤ / ٤ / ١٩٨٢م ـ ٢٠ جمادى الثانية ، ذكرى ولادة السيدة فاطمة الزهراء سلام الله عليها.

(٢) خلال لقاء جمع من الأخوات بمناسبة يوم المرأة، في ٢ / ٣ / ١٩٨٦م.

(٣) كلمة للإمام الخميني بشأن خدعة الشاه الجديدة ٩ / ١١ / ١٩٧٨م، صحيفة النور١١: ١٤٣.

بالحركة النسوية، وكان يؤكّد على الدوام على مكانة النساء وتأثيرهن على المجتمع، يقول: «لو جرّدوا الأمم والمجتمعات من النساء الشجاعات والمربيات الفاضلات فسوف تهزم هذه الأمم وتؤول إلى الانحطاط، الإسلام يوليكنّ ذلك القدر من الاحترام الذي لم يوله للرجال، الإسلام يريد لكنّ النجاة، الإسلام يريد إنقاذكنّ من المهزلة التي يريدها هؤلاء لكنّ، لتصبحن ألعوبةً بأيديهم، الإسلام يريد أن يصنع من المرأة إنساناً كاملاً»[1].

ويضيف الإمام الخميني: «المرأة إنسان، بل إنسان عظيم، وهي مربية للمجتمع، فمن أحضان النساء يولد الرجال الصالحون، في البداية يأتي الرجل والمرأة السالمين من حضن المرأة، سعادة البلدان وتعاستها منوطة بالمرأة، لأنّها بتربيتها الصالحة تصنع الإنسان الصالح وبتربيتها السليمة تعمر البلاد، إنّ حضن المرأة مهد للسعادة والخير والبركة؛ لذا ينبغي أن تكون المرأة منبع جميع السعادات»[2].

«المرأة مظهر تحقق آمال البشرية، هي مربية النساء والرجال الأفاضل»[3].

«تربي النساء في أحضانهنّ الرجال الشجعان، فالقرآن يصنع الإنسان، والمرأة أيضاً تربي الإنسان، ولو جرّدت الأُمم من النساء المربيات للإنسان، فإنّها ستهزم، وتتجه إلى الانحطاط، وتتدنى إلى الحضيض»[4].

الحرية والمساواة بين الجنسين في نظر الإمام الخميني

في نظر الإمام الخميني، الإسلام يريد للمرأة العزّة والفخر، أما أصحاب التوجهات اللادينية فما يريدونه للمرأة ليس إلا الفساد والانحراف، وأن تصبح وسيلة تسليةٍ وألعوبة.

---

(١) من حديث مع جمع نسائي، في ٦ / ٣ / ١٩٧٩م، صحيفة النور، ج١٥، ص١٩٩.

(٢) من بيان بمناسبة يوم المرأة في ٦ / ٥ / ١٩٨٩م، صحيفة النور، ج١٦، ص٢٤٦.

(٣) صحيفة النور١٣ : ٢١٩.

(٤) من حديث في جمع من النساء بمدينة قم في ١ / ٢ / ١٩٨٠م. صحيفة النور١٥ : ٢٥٧.

حول ذلك يوضّح الإمام الخميني قائلاً: «إن مقام المرأة عالٍ، وهي تتمتّع بمكانة رفيعة، للسيدات في نظر الإسلام منـزلة سامية»[١].

«إننّا نطالب أن ترتقي المرأة مكانتها الإنسانية السامية، لا أن تكون ألعوبة بأيدي رجال أراذل»[٢].

«يؤهّل الإسلام المرأة لأن يكون لها دور في جميع الأُمور ـ كما للرجل دور في جميع الأمور ـ فكما ينبغي على الرجل أن يجتنب ويبتعد عن الفساد كذلك يجب على المرأة أن تبتعد عن الفساد، ولا ينبغي لها أن تصبح ألعوبة بأيدي شباب تافهين، ولا ينبغي لها أن تحطّ من مكانتها ومنـزلتها وتخرج متبرّجةً ـ لا سمح الله ـ لتطاردها أنظار التافهين من الرجال، ينبغي للمرأة أن تحافظ على إنسانيتها، وأن تتحلّى بالتقوى والعفّة، للمرأة منـزلة كريمة، ولها إرادة، وقد خلقها الله عزوجل حرّة كريمة»[٣].

«ينظر الإسلام إليكن ـ إيتها السيدات ـ نظرة خاصة، عندما ظهر الإسلام في الجزيرة العربية كانت المرأة تفتقر إلى المكانة اللائقة لدى الرجال. الإسلام هو الذي منحها العزة والرفعة وهو الذي ساواها بالرجل، إن العناية التي يوليها الإسلام للمرأة تفوق العناية التي خص بها الرجل»[٤].

حقوق المرأة

إنّ موضوع الزواج والطلاق بين الرجل والمرأة من المواضيع الساخنة والمطروحة بقوة في المجتمعات المختلفة، ويستخدم هذا الموضوع سلاحاً لأجل تشويش أفكار النساء وعقولهن.

المعترضون، وبدون التفات إلى حقّ المرأة في اختيار الزوج، عدُّوا المرأة في نظر الدين

(١) صحيفة النور ١٥: ٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) صحيفة النور ٩: ١٣٧.

(٣) المصدر نفسه ١٥: ٢٣٢.

(٤) حديث في جمع من النساء في ١ / ٢ / ١٩٨٠م، صحيفة النور ١٣: ٢٢١.

الإسلامي مملوكةً للرجل؛ وذلك بتمسّكهم ببعض النماذج من الزيجات، وأنّ كون اختيار الطلاق بيد الرجل هو بحدّ ذاته تمييز بحق النساء.

لقد أشار الإمام الخميني إلى هذا الموضوع، وبيّن أنّ الإسلام أعطى صلاحيةً للنساء؛ يقول عندما سئل عن ذلك: «يسأل بعضهم عن اشتراط المرأة في عقد الزواج كونها موكّلة في طلاق نفسها، ثم يسألون عن مصير النسوة اللاتي لم يشترطن هذا الشرط ويعانين من أزواجهن؟

إنّ هؤلاء يخالفون ولاية الفقيه ويجهلون أنّ من صلاحياته التدخل في مثل هذه الحالات، فإذا ما أساء الرجل معاملة زوجته ينصحه الولي الفقيه أولاً، ويؤدّبه ثانياً، فإن لم ينفع معه ذلك أجبره على الطلاق وفرَّق بينهما، اعرفوا قدَرْ هذه الولاية.

إنّ ولاية الفقيه نعمة وموهبة إلهية أعطاها الله تبارك وتعالى للمسلمين، ومن الأمور التي سألتم عنها وطرحتموها هو أنّه ما هو مصير النساء اللاتي هنَّ الآن في عصمة أزواجهن، فإذا كنَّ يواجهن مثل هذه المعاناة فماذا يفعلن؟

فليرجع إلى الفقيه أو المجلس الذي فيه الفقيه أو المحكمة التي فيها الفقيه، والفقيه هو الذي يبتّ بالأمر، فإذا صحّ ادّعاء الزوجة يقوم الفقيه بتأديب الزوج ويأمره بإصلاح سلوكه، فإن انصاع للأمر فبه، وإلاّ فرَّق بينه وبين زوجته.

فالولاية تتمتع بهذه الصلاحيات، فإذا قاد الأمر إلى الفساد فبإمكان الفقيه أن يطلّقها رغم أنّ الطلاق بيد الرجل، فللفقيه طلاقها في الموقع الذي يرى فيه مصلحة الإسلام والمسلمين، وفي الحالة التي لا يوجد سبيل آخر ـ غير الطلاق ـ، هذه ولاية الفقيه، إنها هدية إلهية لكم»[1].

ويقول في موضع آخر: «ينظر الإسلام إلى المرأة على قدم المساواة مع الرجل، لاشكّ في وجود أحكام خاصة بالرجال تتناسب وطبيعة الرجل، وأخرى خاصة بالنساء تتناسب مع طبيعة المرأة وخصوصياتها، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ الإسلام يفاضل بين

---

(١) حديث في جمع من عوائل الشهداء، صحيفة النور ١٦ : ٥.

المرأة والرجل»[(١)].

«إن المرأة في النظام الإسلامي تتمتع بالحقوق ذاتها التي يتمتع بها الرجل بما في ذلك حقّ التعليم، والعمل، والتملّك، والانتخاب، والترشيح، بيدَ أنّ هناك أموراً تُعدُّ مزاولتها من قبل الرجل حراماً لأنها تقوده إلى المفاسد، وأخرى يحظر على المرأة مزاولتها لأنّها تشيع المفسدة.

لقد أراد الإسلام للرجل والمرأة أن يحافظا على كيانها الإنساني. فالإسلام لا يريد أن تصبح المرأة ألعوبةً بيد الرجل، وأن ما يردّدونه في الخارج من أن الإسلام يتعامل بخشونة وصلافة مع المرأة لا أساس له من الصحة، وهو ادعاء باطل يروّج له المغرضون، وإلاّ فإنّ الرجل والمرأة كلاهما يتمتّع بصلاحيات في الإسلام، وإذا ما وجد تباين واختلاف فهو لكليهما، وإن ذلك عائد إلى طبيعتهما»[(٢)].

«طبعاً ثمة ضوابط وقيود للرجال في الشرق، وهي لمصلحة الرجال أنفسهم، وتلك القيود معناهـا أن الإسلام يحرِّم ممارسة الأفعال التي فيها مفسدة للرجال، فالإسلام يمنع مثلاً من لعب القمار، وتناول الخمور والهيروئين، واستعمال المخدّرات؛ لأنها مقرونة بالمفاسد، فهناك قيود وضوابط للجميع، شرعية وإلهية، ضوابط لأجل صلاح المجتمع نفسه، لا أنّ الإسلام يمنع عن أشياء مفيدة ينتفع منها المجتمع نفسه»[(٣)].

«لا يوجد في الإسلام فرق وتمايز بين فئة وأخرى، إنما التمايز بالتقوى فحسب»[(٤)].

«بإمكان الفتيات المقبلات على الزواج أن يضعن منذ البداية شروطاً لأنفسهنّ، لا تخالف الشرع ولا تتعارض وشأنهنّ ومنـزلتهن، كأن يشترطن ـ بدءاً ـ بأنه إذا ما كان الرجل سيء الخلق أو أساء معاملة زوجته فهي وكيل في الطلاق.

---

(١) من كلمة موجهة إلى الشعب الإيراني، صحيفة النور ١٤: ١٢٩.

(٢) من لقاء مع وفد حركة أمل، صحيفة النور ١٨: ٥٢.

(٣) من حديث مع جمع من مختلف طبقات الشعب في ٢٩ / ٣ / ١٩٧٩م، صحيفة النور ١٦: ١٢٢.

(٤) المصدر نفسه: ١٨٥.

لقد سنَّ الإسلام هذا الحقّ للمرأة، ولئن وضع الإسلام قيوداً للرجال والنساء فهي لمصلحتهم.

إنّ أحكام الإسلام كافّة سواء تلك التي تدعو للتجديد والتطور، أو تلك التي تضع بعض القيود.. كلّها لصالحكم ومن أجلكم، فكما أنّه جعل للرجل حق الطلاق، وضع للمرأة خيار الاشتراط على الزوج أثناء العقد، بأن تكون الوكيل في الطلاق إذا ما أساء التصرّف معها، فإذا ما اشترطت المرأة ذلك لن يعذر الرجل، ولن يتمكّن من وضع قيود لها، ولن يستطيع أن يسيء الخلق معها، وإذا أساء الرجل التعامل مع زوجته فإنّ الحكومة الإسلامية تحول دون ذلك، فإن استجاب الزوج عزِّر وأُجري عليه الحد، وإلا يفرّق الفقيه المجتهد بينه وبينها»[1].

«مثلما وضع الله تبارك وتعالى قيوداً للرجال لئلا تقودهم شهواتهم إلى الفساد والإفساد، كذلك صنع مع النساء، كل ذلك من أجل صلاحهنّ، فالأحكام الإسلامية كلّها من أجل صلاح المجتمع»[2].

ويشير الإمام الخميني أيضاً فيقول: «أوصي الرجل والمرأة وكلّ من بلغ السن القانونية بالمشاركة في انتخابات مجلس الشورى، وبالإدلاء بأصواتهم لمرشحيهم»[3].

«الإسلام قدّم لكنّ خدمة [أيتها النساء] بذلك القدر الذي لم يقدّم مثله للرجال، الإسلام حفظكنّ فاحفظن بدوركُنّ الإسلام.

ومثلما يجب على الرجال المشاركة في القضايا السياسية والحفاظ على مجتمعهم، يجب على النساء أيضاً المشاركة والحفاظ على المجتمع، بالطبع مع المحافظة على الشؤون التي أمر بها الإسلام، والتي هي بحمد الله متحقّقة اليوم في إيران»[4].

---

(١) من حديث مع جمع من النساء في ١ / ٢ / ١٩٨٠م، صحيفة النور ١٦: ١٥.

(٢) صحيفة النور ١٤: ١٤٢.

(٣) صحيفة النور ٨: ١٧٩.

(٤) صحيفة النور ٨: ٢٠٥.

رعاية المرأة للحجاب

الستر والحجاب من القضايا التي يدركها الإنسان بالفطرة، فهو غير مختصّ بالمرأة، وإنّما يمتاز فيها عنه من حيث الكيفية فحسب، وذلك لتمايز طبيعة كلّ منهما.

حجاب المرأة في الإسلام لباس معقول، يمكن أن يتّخذ أشكالاً مختلفة لدى كل أمّة بالنظر إلى عادات وتقاليد ذلك الشعب.

يقول الإمام الخميني في معرض ردّه عن سؤال في هذا المجال: «الحجاب بالمعنى المتداول بيننا والذي يسمّى بالحجاب الإسلامي لا يتنافى مع الحرية، الإسلام يعارض ما هو خلاف العفّة، ونحن ندعو هؤلاء للأخذ بالحجاب الإسلامي، لقد ضاقت نساؤنا الشجاعات الفاضلات ذرعاً بالبلايا التي أنزلها الغرب على رؤوسهنَّ باسم الحضارة، ووجدن ملاذهنّ في الإسلام»[١].

«في الإسلام يجب على المرأة أن تكون محجّبة، ولكن ليس بالضرورة أن يكون الشادور[٢]، بل تستطيع المرأة أن تختار أيّ لباس يحقق لها حجابها»[٣].

«لا ينبغي للمرأة أن تأتي وتعمل في الدوائر والمؤسسات الإسلامية متبرجةً، لتذهب المرأة وتعمل، لكن مرتديةً الحجاب، فلا مانع من عملها في الدوائر الحكومية، لكن مع مراعاة الحجاب الشرعي، والحفاظ على الشؤون الشرعية»[٤].

ردّ الإمام الخميني على نظرات البعض

أحد الأسئلة التي طُرحت على الإمام الخميني سعى فيه ـ صاحب السؤال ـ إلى شرح دور الحجاب في انزواء المرأة وابتعادها عن المجتمع، والسؤال هو:

---

(١) من لقاء مع مراسلي إذاعة مونتي كارلو في ٢٨ / ١٢ / ١٩٧٨م.

(٢) الشادور: لباس خاص شبيه بالعباءة تتحجب به المرأة المسلمة في إيران يغطي جميع الجسم من الرأس وحتى القدمين ما عداء قرص الوجه.

(٣) من لقاء مع الدكتور كوكلورفت في ٢٨ / ١٢ / ١٩٨٨م.

(٤) من حديث مع جمع من علماء الدين والطلبة في مدينة قم في ٦ / ٣ / ١٩٧٩م.

هل من الصحيح أن تخفي النساء أنفسهن وراء الشادور؟ هذه النسوة اللائي شاركن في الثورة، قتلن وسجنّ، وناضلن، وهذا الشادور الذي هو تقليد من بقايا الماضي وقد تغيّرت الدنيا الآن وتطوّرت، فهل صحيح إخفاؤهنّ أنفسهن وراءه؟؟

أجاب الإمام الخميني قائلاً: «أولاً: إنّ هذا الاختيار لم يفرض على النساء، وإنّما هنَّ اللاتي اخترنه، فبأيّ حق تسلبين الاختيار من أيديهن؟

نحن لو طلبنا من النساء اللواتي يفضلن الشادور أو اللباس الإسلامي، الخروج إلى الشارع. فمن مجموع خمسة وثلاثين مليوناً [عدد نفوس إيران آنذاك] سوف يخرج ثلاثة وثلاثين مليوناً، فبأي حقّ تسلبين حق الاختيار من هؤلاء؟ وأي استبداد هذا الذي تحملينه تجاه النساء.

وثانياً: نحن لا ندعو إلى لباس خاص، وليست هناك مشكلة بالنسبة للنساء اللواتي في سنِّك[1]، نحن نريد أن نقف بوجه الفتيات اللاتي يتجمّلن [يتبرجن ويتزينَّ] ويخرجن من بيوتهن ليتبعهن فوج من الشباب التافه، إنّنا نقف أمام مثل هذه الحالات، فلا تقلقي»[2].

يقول: «بالطبع يجب أن تدركن أنّ الحجاب الذي شرّعه الإسلام هو من أجل الحفاظ على مكانتكنّ، إنّ كلّ ما أمر به الله سبحانه سواء بالنسبة للمرأة أو الرجل، هو من أجل الإبقاء على هذه المنـزلة حيّة، فهذه المكانة الرفيعة التي يتمتع بها كلّ من الرجل والمرأة في ظل الإسلام من الممكن أن تسحق وتضمحل بوحي من الوساوس الشيطانية أو الأيادي الاستعمارية الفاسدة وعملاء الاستكبار»[3].

رؤية الإمام الخميني لحرية المرأة

يمكن التعرف على هذه القضية من خلال توجيهات الإمام الخميني كما يلي:

---

(١) صحفية إيطالية كبيرة في السنّ، قابلت الإمام الخميني واسمها أُوريانا فالاجي.

(٢) جواب الإمام على الصحفية المذكورة، في ١٢ / ٩ / ١٩٧٩م.

(٣) من حديث مع النساء بمناسبة يوم المرأة في ١٢ / ٣ / ١٩٨٥م.

«لدينا نوعان من الحريّة، النوع المفيد منها لم يكن متوفراً في عهد هذين المجرمين[١]، كان هذا النوع من الحرية ممنوعاً تماماً في عهدهما. أما الحرية التي كان يدعو إليها هؤلاء فهي التي تسمح للنساء بالتبرّج والتعرِّي بما يحلو لهنّ، والنـزول إلى الشارع وارتكاب كل خطيئة، كانوا قد سمّوا ذلك حريةً، والآن تتحرَّق قلوب الذين يطالبون بإلغاء الحكم الإسلامي لهذه الحرية»[٢].

«كان هؤلاء قد أبقوا على نوع واحدٍ من الحرية، وكانوا يرفعون عقيرتهم بـ «تحرير النساء وتحرير الرجال»، وكانوا يقصدون بذلك أن يكونوا أحراراً في فعل ما يحلو لهم، يذهبون إلى مراكز الفحشاء متى ما يريدون، وكان الاضطهـاد والاختناق في الجانب الآخر، إذ لا يحقّ للأقلام أن تكتب كلمةً واحدة عن مصالح البلاد أو الإسلام، لأن ذلك لم يكن مسموحاً به، وكان ثمة اختناق رهيب»[٣].

«لقد أساءوا إلى الطاقات الإنسانية لهذه البلاد بنحوٍ لم تلحق مثل هذه الأساءة بثرواتنا الأخرى؛ لأنّهم شلَّوا القدرات، وساقوا الشباب الذين كان ينبغي لهم أن يجندوا أنفسهم لخدمة هذا البلد، إلى أماكن لم يجنوا منها غير تعطيل أفكارهم، وعجزهم عن تقديم أية خدمة لهذه البلاد.

لقد فتح هؤلاء أبواب مراكز الفحشاء والمنكر على مصراعيها، وروّجوا لهما، وفسحوا لهما كل السبل وعبَّدوا الطرق لكي يتجه شبابنا إلى مراكز الفحشاء وبالتالي تعطيل طاقاتهم، لقد سلبوا الحيوية من شبابنا وعطّلوا قدراتهم.

إنّ ما يثير الأسى والحزن لدى الغيورين من أبناء هذا البلد، هو أن يروا الأخوات المحترمات قد انخدعن بأباطيل هؤلاء، وبإعلامهم مما أدى الى ابتعادهنّ عن مسؤولياتهن الإنسانية، فأضحين ألعوبةً بأيدي المجرمين. إنّه ليثير الأسى والحزن حقاً

(١) الظاهر أن مراد الإمام هو الشاه رضا خان البهلوي وابنه محمد.

(٢) من حديث في جمع من المعلّمات في ٣٠/ ٩/ ١٩٧٩م.

(٣) من حديث في جمع من المدرّسين في ٢٦/ ١٠/ ١٩٧٩م.

أن يمارَس كلّ هذا ـ بحق النساء المحترمات ـ باسم الحرية»[١].

خاتمة

لا يوجد أيّ تفاوت بين الرجل والمرأة ـ بنظر الإسلام ـ في الحقيقة الإنسانية والسير التكاملي، وعلى هذا الأساس فإن كلاً منهما يسير ويتقدّم جنباً إلى جنب في الساحات الأساسية ومن جملتها:

١ ـ في ميدان الكمال والحركة العلمية التكاملية.

٢ ـ على مستوى الثواب والعقاب والأجر الإلهي.

٣ ـ في دخول الجنة والحصول على الدرجات الأخروية.

٤ ـ في ساحة التقرّب من الخالق والحصول على المقامات المعنوية.

لاشكّ أنّ الرجل والمرأة متساويان في هذه المجالات والميادين المشار إليها أعلاه من وجهة نظر الإسلام، إلاّ في بعض الساحات الفرعية فيوجد بعض التفاوت والاختلاف على أساس العدالة الاجتماعية، وبالالتفات إلى خصوصيات كلّ منهما في النظام الأحسن، ومن حيث الأحكام الإسلامية، بحيث إنّ لديهما ـ على أساس فلسفة الخلقة ـ تجانساً وتناسقاً تامين.

---

(١) من حديث في مجمع من عناصر الحرس الثوري في ١٦ / ١٢ / ١٩٧٩م.

التنمية الاجتماعية بين الإسلام والمنظمات الدولية
المرأة أنموذجاً

الشيخ محمد علي التسخيري(*)

مدخل إلى تعريف التنمية الاجتماعية

قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٧).

إذا كان لنا أن نعرّف التنمية الاجتماعية بتعريف عام، أمكننا القول: إنّ المراد منها هو «التحرّك الاجتماعي الواعي المنظّم، والمنسق على مختلف الصُعُد، المادية والمعنوية، نحو الأفضل إنسانياً».

ويستبطن هذا التعريف عناصر من قبيل:

١ ـ الهدف الإنساني المتميّز عن الأهداف الحيوانية الغريزية العمياء، وإنما تكتسب الحركة هذه الهدفية إذا كانت منسجمةً مع تطلّعات الفطرة الإنسانية ومؤشراتها.

٢ ـ الحركية الإرادية نحو هذا الهدف الإنساني، وهي متميزة أيضاً عن الحركية الحيوانية؛ لأنها حركة وعي وإرادة وتعقّل.

(*) فقيه معروف، ورئيس رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، من أبرز وجوه التقريب بين المذاهب في العالم الإسلامي.

٣ ـ التناسق والتنظيم والتناسب بين كلّ الجوانب المادية والمعنوية من خلال هذه الحركة.

وهذا شرط أساس، فالتنمية التي تهمل عنصر التناسب تصاب بتورّم ونموّ طبيعي في جانب أو جوانب، مع خمول الجوانب الأخرى، الأمر الذي يعرّض المسيرة الاجتماعية لاختلال التوازن، ومن ثم التمزق أو التطرف.

٤ ـ الاجتماعية في التحرك، بمعنى أن كلّ جزء من الأجزاء المكوّنة للمجتمع يجب أن يساهم في هذا التحرّك وينمو من خلاله، بمعنى أن الآثار التي سيتركها هذا التحرك يجب أن تنعكس على مختلف العناصر والمكوّنات الاجتماعية.

بعد هذه المقدّمة، أحاول أن يكون حديثي في موضوعين:

الأول: الإشارة إلى دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية.

الثاني: الإشارة إلى لقاءات ومؤتمرات الأمم المتحدة في هذا الصدد، وموقفنا منها.

دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية

المرأة تارة ننظر إليها بوصفها إنساناً فعالاً في عملية التنمية، وأخرى نركّز عليها بما لها من خصائص تنفرد بها باعتبارها الأمّ والبنت والزوجة، وهي بهذا الاعتبار تمتاز عن الرجل بما تحمله من طاقات عاطفية متميّزة، وقدرات تكوينية مؤثرة، ومن ثم ما تحمله من وظائف اجتماعية فريدة.

فإذا نظرنا إليها بوصفها إنساناً نشطاً في عملية التنمية، وأخذنا بعين الاعتبار أنّ الإنسان هو محور التنمية، وأن التنمية المستمرّة هي تلك التي تحقّق انسجاماً متوازناً بين مجموع عناصر التنمية، والأسس التحتية للثقافة المعنوية التي تعمل في مجال إسقاطاتها، وأدركنا بعد ذلك أن مكوّنات الفطرة الإنسانية هي أهمّ هذه الأسس وأعمقها في وجود الإنسان، بل بدونها يفقد الإنسان هويته ويتحول إلى شيء، لا نستطيع أن نتحدث عن حقوقه أو نموّه الاجتماعي، أو حركته العادلة، أو أخلاقيته، أو حتى بقائه الحضاري، وأضفنا إلى كلّ هذا حقيقةً أخرى، وهي أن الدين الذي يستمدّ أصوله من

منابع فطرية، هو الصيغة الأكمل التي وضعها خالق الإنسان ليحقّق من خلالها تكامله المادي والمعنوي المنسجم، وأن الدين وحده هو الذي يستطيع أن يمنح هذه المسيرة ثباتاً في الهوية والشخصية، واطمئناناً في القلب، وأملاً دفّاقاً بالمستقبل، كما يستطيع أن يحلّ الإشكالات الاجتماعية الكبرى من قبيل حلّ التضاد الدائم بين حبّ الذات والأنانية، والعمل لصالح المجتمع ونسيان الذات في سبيله، وحلّ التناقض بين اتجاهات الإلحاد واتجاهات الإيمان المفرط بالأمور النسبية، إذا أخذنا بعين الاعتبار تمام هذه الحقائق الكبرى، أدركنا أن المرأة الإنسان هي محور التنمية وركنها الركين، ولن تستطيع أية عملية تنموية أن تحقّق صدقاً مع ذاتها ومدعياتها، إلاّ إذا طوّرت الحسّ الإنساني ـ والفطري في وجود المرأة، وأعطتها مكانتها الإنسانية الطبيعية، ورفعت من البين كل عناصر التفريق ـ من الجانب الإنساني ـ بين الرجل والمرأة، ومنحتها الدور الإنساني المتساوي في هذا المضمار، ثم عادت لتستفيد من هذه الطاقة الإنسانية الخيّرة لصالح المجموع الاجتماعي بأفضل أسلوب.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن المرأة إن تأصّل الثبات في شخصيتها، والاطمئنان في قلبها، والأمل بالمستقبل في وجودها.. منحت كلّ المسيرة الاجتماعية طاقةً كبرى، وهيأت لها كلّ مقومات المسيرة الصالحة.

الأدوار الخاصّة بالمرأة

وإذا عدنا وركّزنا على خصائص المرأة التي تميّزها عن الرجل، فسنجد أن خصائصها لا تغيّر مطلقاً من قيمتها الإنسانية بل تزيد عليها، وإنما تترك أثرها الوظيفي في البين، بمعنى أن هناك تقسيماً طبيعياً قدّرته الرحمة الإلهية بين وظيفة الرجل ووظيفة المرأة، في عملية التنمية الاجتماعية بل الفردية أيضاً.

فالمرأة الزوجة والمرأة الأم لهما دوران متمايزان عن دور الرجل الزوج، والرجل الأب بلا ريب، إلاّ أن هذين الدورين متكاملان تماماً بحيث لا يمكن أن تستغني الحياة عنهما، بمقدار عدم إمكان استبدال أحدهما بالآخر تماماً.

بعد هذا نقول: إن للمرأة أثرها الكبير ـ بهذا الاعتبار ـ على عملية التنمية أيضاً، ومهما تعدّدت علل التنمية فشملت العلل الفاعلية، والعلل الغائية، والعلل الصورية بالإضافة للعلل المادية، فإن إسقاطات دور المرأة يبقى لها أكبر الأثر في هذا المجال؛ ذلك أن المرأة تستطيع أن تترك آثاراً كبرى، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

١ـ إعداد البيئة العائلية السليمة، وتهيئتها وتوفيرها، وهي بهذا ـ لو وفّقت ـ تستطيع أن تضع الحجر الأساس لمجتمع إنساني سليم ثابت الجأش قوي القلب، ناشد للمستقبل.

وبدون هذا سيبقى المجتمع ممزّقاً عاطفياً، ومهلهلاً معنوياً، تتفشى فيه الجريمة، ويعبث فيه الكسل، ويفقد صفته الخلاقة شيئاً فشيئاً.

فالزوجة الصالحة والأم الصالحة هما قوام الحياة العائلية الصالحة، وهذه هي قوام المجتمع الصالح، كما تؤكّد ذلك النصوص الإسلامية.

٢ـ توفير الجوّ المناسب لتربية الجيل القوي الفاعل، حيث قلنا: إن الإنسان الصالح هو محور التنمية، وهو بحاجة إلى عملية تربوية مستمرّة تتفجر فيها طاقاته، وتبرز فيها مكوناته الذاتية، وهي لا تتفجر ولا تبرز عشوائياً أو تلقائياً، وإنما تحتاج إلى عملية تربوية وجوّ تربوي مناسب.

ولا ريب أن للمرأة أعظم الأثر في تربية العناصر الإنسانية، ووراء كلّ عظيم امرأة ـ كما يقولون ـ بل ما أكثر العظماء النساء في تاريخنا الطويل.

٣ـ الإعداد لجوّ وبيئة حماسيين عاطفيين من خلال الاستعداد الطبيعي للمرأة، لتسدّ به هذه الحاجة الضرورية للإنسان من جهة، وتوفر له الحالة الحماسية الضرورية لتخطّي العقبات وصنع تنمية اجتماعية مستديمة من جهة أخرى.

أما المجتمع الذي يخلو من هذه الحالة العاطفية والحماسية فهو مجتمع خامد، وبيئة جامدة، ربما تتقدم في بعض المجالات المادية إلاّ أنها تفقد الصفاء الإنساني المطلوب، ومن بعدُ تفقد القدرة على إيجاد التنمية المتوازنة.

من هنا، يظهر جلياً أن المرأة لها دورٌ كبير في توفير الجو العائلي النظيف، وأن العائلة

وتشكيلاتها ـ بما لها من مفهوم كلاسيكي معروف لدى المجتمعات والأديان كلها ـ هي حجر الزاوية في عملية التنمية.

كما يظهر أيضاً أن أيّة ضربة توجّه لدور المرأة في البناء العائلي المشار إليه، وأي تقليل من أهميّة الرباط العائلي المقدّس، أو محاولة لطرح مفاهيم جديدة، وادعاء مصاديق عصرية له، أو إضعاف روابطه، أو إيجاد بديل مزعوم له.. كل هذه المحاولات تترك أعظم الآثار السلبية على مستقبل الإنسانية جمعاء، وتفقده الحركية التنموية المطلوبة، بل هي تآمر واضح على كلّ الوجود الإنساني، حتى لو جاء هذا التآمر تحت غطاء الخدمة الدولية لعملية التنمية.

الجهود الدولية في مجال التنمية الاجتماعية، وقفات نقد وتأمل

لا ريب أن عملية التنمية استأثرت من نشاط الأمم المتحدة بالحظّ الوفير، وخصوصاً في السنوات الأخيرة، وعقدت لها مؤتمرات دولية على مختلف المستويات، كمؤتمر بوخارست ١٩٧٤م، ومؤتمر مكسيكو سيتي ١٩٨٤م، ومؤتمر القاهرة ١٩٩٤م، ومؤتمر كوبنهاغن عام ١٩٩٥م، وغيرها من الاجتماعات الدولية، وخصوصاً تلك المنعقدة لدراسة حقوق المرأة بالخصوص، كمؤتمر نيروبي، ومؤتمر بكين.

وكان التركيز على دور العائلة في عملية التنمية ملحوظاً تماماً في كلّ الاجتماعات الدولية، إلاّ أن الملاحظ في مختلف الوثائق المقترحة أنها نُظّمت تنظيماً يُبعدها عن المسيرة المتوازنة، وينسيها دور الدين في الحياة، ويتغافل عن أثر العناصر المعنوية في هذا الصدد.

وكانت وثيقة القاهرة المقترحة على مؤتمر السكّان والتنمية القنبلةَ الضخمة التي فجّرت الوضع، فرأى المخلصون التآمر الاستعماري الواضح على كلّ القيم والمقدّسات الإنسانية؛ لأنها سعت إلى تفكيك الروابط العائلية، وطرح مفاهيم متنوعة للعائلة، وفسح المجال لعلاقات خارج الإطار العائلي، وقد حضرتُ هذا المؤتمر على رأس الوفد الإسلامي الإيراني، على أمل أن نترك أثراً إيجابياً على الوثيقة، وهذا ما حدث، إذ رغم

عدم التنسيق بين مواقف الدول الإسلامية ـ التي حرّم بعضها حضور المؤتمر ـ ورغم قوة الضغط الغربي المعادي للإسلام، فقد استطعنا تشكيل مجموعة إسلامية قوية تعاونت مع المجموعة المسيحية الدينية، واستطاعت أن تغيّر عشرات المصطلحات والمواقف في الوثيقة، من قبيل حذف مصطلحات (الحقّ الجنسي) و (العلاقات الأخرى غير علاقات الزواج) وحذف عنصر الإلزام في الوثيقة، وكذلك تعديل المادة التي تسمح بالإجهاض وغير ذلك، وقد ألقيتُ في الاجتماع الدولي خطاباً أكّدت فيه الحقائق التالية:

أولاً: إننا إذ نحاول تنظيم التحرّك السكاني في إطار من التنمية المطلوبة علينا ـ قبل كل شيء ـ أن ننظر إلى الإنسان بكلّ أبعاده المادية والمعنوية؛ ليكون تخطيطاً منسجماً مع فطرته الإنسانية وموقعه من الكون، وفي هذا الصدد نعتقد أن هذه المشكلة الاجتماعية لا تكمن في عدم استجابة الإمكانات الطبيعية لمعدلات النموّ السكاني، بل تنبع من عدم الاستثمار الجيد لهذه الإمكانات وأنماط الظلم في توزيعها، يقول القرآن الكريم ـ بعد أن يذكر النعم الإلهية الكثيرة ـ : **﴿وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ الله لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإنسان لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾** (إبراهيم: ٣٤).

ثانياً: إن ملاحظة الواقع الإنساني عبر التاريخ وما تقرّره الشرائع الإلهية في نظريّاتها الاجتماعية، تؤكد أن الكيان العائلي يشكّل حجر الزاوية في البناء الاجتماعي، وأنّ أي تحرّك يوهن في استحكامه أو يطرح بديلاً عنه يشكل ضربةً للمسيرة الإنسانية الأصيلة، لكنّ هذا لا يعني مطلقاً أن لا نلجأ إلى تنظيم هذا الكيان بالأساليب المشروعة فذلك جزء من تحكيمه وتوجيهه.

ثالثاً: إنّ للمرأة ـ باعتبارها نصف المجتمع الإنساني ـ دورها الأساس في صياغة البناء الاجتماعي والسياسي، ويجب بكلّ تأكيد أن تلعب دورها بكلّ ثقة ودونما أي حطّ لكرامتها أو امتهان لقدراتها الإنسانية.

رابعاً: إنّ أية خطة واقعية لإقامة تنمية مستقرّة لا يمكنها أن تتغافل عن دور القيم الأخلاقية والعقيدة الدينية في تحكيم أسس التنمية والإشباع المتوازن لمتطلبات الإنسان

باعتباره محور الإعمار، فلابد إذاً من توكيد هذه القيم والعمل على دعمها واستبعاد كل ما ينافيها.

خامساً: إن مبدأ التساوي في إمكانية الاستفادة من الخيرات الطبيعية، وهي هبة الله تعالى، ليدعونا جميعاً للعمل على تحقيق تقارب كبير بين مستويات المعيشة، وعلى المستوى العالمي، الأمر الذي يحمّل الدول الغنية عبئاً كبيراً لتحقيق هذا الهدف، بحيث لا يمكنها التنصّل منه إن شاءت تحقيق الاندماج الإنساني المطلوب.

سادساً: إن حقوق الإنسان ـ كما تقرّرها الوثيقة العالمية والوثائق الأخرى كالوثيقة الإسلامية ـ تجب مراعاتها بشكل دقيق؛ إلا أن من الطبيعي الإصرار على أنه لا يحقّ لأية دولة أو مجموعة أن تفرض مفهومها لها على الدول الأخرى أو تحاول الاستهانة بالعناصر الثقافية والدينية التي يحملها الآخرون بذريعة فهمها، بل يجب الوصول إلى تعريفات مشتركة مقبولة يمكن من خلالها تشخيص الحقيقة دونما أيّ تحميل، ولتكون الوثائق معتمدةً عن بصيرة ودقة؛ فلا يمكن استغلالها بسهولة.

دور المنظمات الشعبية في تحقيق الأهداف الدولية للتنمية

خطت البشرية خطوات واسعة على طريق إيجاد تشكيلات دولية شاملة تعمل على حلّ مشاكلها، وتحقيق تفاهم ممكن بين أعضائها، وهي تحاول الوصول إلى طروحات عالمية تترك آثارها الإيجابية على المستوى العالمي.

وهكذا تمّ إنشاء الأمم المتحدة ـ بوصفها أوسع منظمة دولية ـ بما لها من منظمات فرعية في مختلف المجالات الثقافية، والاقتصادية، والصحية، والتجارية، وغيرها.

كما تمّ إنشاء حركة عدم الانحياز في مجال أضيق، ومنظمة المؤتمر الإسلامي في إطار العالم الإسلامي.

وهناك منظمات وتجمّعات دولية كبرى أخرى لها أثرها الكبير في المسيرة، إلا أن أكثر المنظمات الدولية ما زالت مبتلاة بنقاط كبرى تمنعها من تحقيق أهدافها الإنسانية، ويمكننا أن نشير إلى بعضها فيما يلي:

١ـ إن قرارات هذه المنظمات إنما تحقّق ـ في أحسن الحالات ـ مصالح الحكومات وتوجّهاتها، ولا ضمانة فيها لتحقيق أهداف الجماهير، على أنها في الواقع إنما تحقّق مصالح القوى المتحكمة في هذه المنظمات إن لم نقل بأنها إنما تحقق مصالح القطب الواحد المتحكّم اليوم فيها.

٢ـ إن واقع الحال المشاهد في هذه المنظمات يقضي بأنها في كثير من الأحيان تقع تحت تأثير اتجاهات معادية للإنسانية، كالاتجاهات الصهيونية والاتجاهات المادية الإلحادية وغيرها؛ الأمر الذي يعود بأعظم الخسائر على المسيرة الإنسانية.

٣ـ كما أنّ التأمل في قراراتها يكشف لنا ـ أحياناً ـ عن قيام هذه المنظمات بإشاعات كاذبة لتطلّعات الجماهير دون أن يكون وراء الشعارات المرفوعة واقع مؤثر؛ وذلك كما في قرارات حقوق الإنسان، ومحاربة العنصرية، والدفاع عن حقوق المرأة، وتنظيم عملية التنمية الاجتماعية وغيرها، كما أنّنا نجدها في هذا المجال تكيل بمكاييل متعدّدة حسبما تقتضيه المصالح الضيّقة، على أنّ القرارات الحقيقيّة تبقى حبراً على ورق ما لم تتفق مع مصالح القوى الكبرى.

وكذلك ما نشاهده من ضعف في قرارات منظمة المؤتمر الإسلامي في مختلف القضايا الإسلامية، رغم ضخامة الشعارات التي ترفعها تجاه القضية الفلسطينية ـ مثلاً ـ وغيرها، غير أنها تبقى عاجزةً عن التنفيذ.

٤ـ ثم إنها تعتمد عنصر التأجيل والمماطلة والمساومة وأنصاف الحلول، وأساليب ما وراء الأستار وغيرها مما قد يؤجّل الحلّ المطلوب.

وغير ذلك من النقائص المشهودة.

من هنا، نجد مجالاً واسعاً لقيام المنظمات غير الحكومية بالاشتراك في الاجتماعات الدولية والسعي للضغط على الجهات الرسمية لتتخذ القرارات الأكثر انسجاماً مع الأهداف المطلوبة.

إنّ مشاركة هذه المنظمات يمكنها أن تترك آثاراً إيجابية من جهات عديدة من قبيل ما يلي:

أ ـ لمّا كانت هذه المنظمات الشعبية أقرب إلى واقع المشكلات الاجتماعية فإنها أكثر تفهماً للحلول المطلوبة جماهيرياً؛ وهي ـ من ثمّ ـ قادرة على الاقتراب بالقرارات من هذه الأهداف.

ب ـ ولما كانت هذا المنظمات غير الحكومية حرّةً في تحليلاتها وغير مقيّدة بالقيود الرسمية، فإنها تستطيع أن تصل إلى الحلّ الواقعي، وتطرح ذلك بقوّة أمام المحافل الدولية.

ج ـ على أنّ حضور هذه المنظمات يشكّل تواصلاً جماهيرياً جيداً قد يكوّن رأياً عاماً دولياً لا تستطيع معه الجهات الرسمية إلا الاستجابة لمقتضيات هذا الرأي العام، مما يمنحها روحاً جماهيرية وإقداماً على خطوات أكثر واقعية.

نتائج وتوصيات

على ضوء ما تقدّم نستطيع أن نقرّر الحقائق التالية:

١ ـ إن عملية التنمية الاجتماعية عملية إنسانية لا تحدّها حدود جنسية ولا جغرافية ولا مادية، وإن المرأة ـ في التصوّر الإسلامي ـ عنصر أساس في هذه المسيرة، وبدونها ستبقى العملية بتراء غير فاعلة.

٢ ـ إن العالم أدرك ـ متأخراً ـ هذه الحقيقة، فيما سبقه الإسلام إليها بأكثر من عشرة قرون؛ حينما جعل المرأة عدل الرجل في الولاية الاجتماعية، ومنحها كلّ ما يحقق لها مشاركتها في القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٣ ـ إن للحكومات والجهات الرسمية دورها الكبير في تحقيق هذه الأنماط من المشاركة، لكنّ ذلك لن يحقق النتيجة المطلوبة ما لم تقم المنظمات الشعبية باحتلال مركزها في دفع هذه العملية إلى الأمام.

٤ ـ إن منظمة المؤتمر الإسلامي لم تحقّق الأمل المطلوب منها في الانسجام مع النظرة الإسلامية للمرأة، ولم تعطها الدور الأساس المطلوب مع الأسف، متخلّفةً عن الطبيعة الإسلامية الرائدة، وإنّ عليها اليوم أن تسابق الزمن من أجل تأمين هذا الانسجام.

والحقيقة أن القرار الصادر عن مؤتمر القمّة الثامن بطهران يشكّل سابقةً جيدة في هذا المجال؛ إلا أنني أعتقد أنه يبقى مختلفاً عن مسايرة التطوّر المطروح دولياً في هذا المجال.

وهنا أقول: يجب أن لا ننسى التحديات التي تواجهنا ـ مطلع القرن الحادي والعشرين ـ على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، تحدّيات العولمة، وتحديات الهيمنة الثقافية، وتحديات القرية الصغيرة إعلامياً، وتحديات الشعارات البراقة التي يتسترّ خلفها أعداء العلاقات الإنسانية السليمة، وصولاً حتى إلى قوانيننا الفرعية لتطويرها وفق مقاصدهم.

لذا يجب الإبداع في كلّ الحقول، وأذكر مثلاً الحقل الرياضي؛ فلا يمكننا أن ندع المرأة كسولةً بدينة مريضة، وإنما يجب ابتكار الأساليب السليمة المتسمة بالعفة والخلق الإسلامي الرفيع لتقديم البديل المطلوب عن الأساليب المعروفة عالمياً والمنافية لكل قيمنا وأعرافنا. إنه مثلٌ واحد على ضرورة التطوير والتغيير في مختلف الحقول، وكذلك الحقل السياسي، فلا مجال لتناسي دور المرأة الفعّال في صياغة القرار السياسي، وهذا ما تفتقدُه بعض مناطقنا الإسلامية، بل نجد بعض الفئات المتحجّرة تفرض على المرأة أن تكون حبس بيتها بعيدةً عن التعليم فضلاً عن المشاركة في الحياة الاقتصادية، وذلك طبقاً لاجتهادات قشرية غريبة عن الروح الإسلامية، وهذا العمل، فضلاً عن تشويهه للصورة الإسلامية، يكبّل مسيرة الأمّة نحو مواجهة التحدّي الذي أشرنا اليه.

إننا نشعر بكلّ تأكيد بالحاجة لا لكتابة استراتيجيّتنا الثقافية في مختلف الحقول، ولا للموافقة على لائحة رسمية لحقوق الإنسان في التصوّر الإسلامي، ولا حتى لاستراتيجية إعلامية او اجتماعية لعالمنا الإسلامي، فإنها جميعاً قد دوّنت بعد تداول طويل، بل تكاد تكون واضحة في خلد كل من له معرفة بالتوجهات الإسلامية، وإنما نشعر بالحاجة للعمل المنظّم والمتكامل ـ على صعيد العالم الإسلامي ـ بهذه الاستراتيجيات المتفق عليها، سواء في مؤتمرات إسلامية دولية، كمؤتمر القمّة السادس بداكار (السنغال) أو مؤتمر وزراء الخارجية الثامن عشر بالقاهرة أو غيرها.

ومما آسف له أن أعلن أن العالم الإسلامي ـ على مستوى منظمة المؤتمر الإسلامي ـ لم يتفق بعدُ على الصيغة العملية للتنفيذ، رغم وجود صور تنفيذية هنا أو هناك.

ونؤكّد أخيراً على أن هذه الأمة الإسلامية لها خصائص معيّنة تحدّد لها هويتها وترسم لها معالمها القرآنية، ومنها: الخصيصة الإلهية والانتساب في العقيدة والتشريع إلى الله تعالى، كما أن منها الخصوصيّة الأخلاقية الإنسانية التي تتجلّى من خلالها كلّ السمات الأخلاقية الإسلامية، وتتخلّص من كل أنماط الفساد والصور اللاأخلاقية التي تلعب الغرائز الجنسية دورها فيها لتشويه الصورة الصحيحة، فلا يمكن لهذه الأمة أن تفتخر بانتسابها للإسلام إلا إذا طبّقت الصورة الإسلامية السامية، وأقامت علاقاتها على أساس من معايير الإسلام، وحصّنت جماهيرنا بالوعي المطلوب، بل أوجدت فيها ـ بما فيها العنصر النسائي ذي النسبة الكبيرة ـ الدوافع الكبرى لمواجهة التحدّي المذكور.

إنّ الصحوة الإسلامية قدرُنا، وإلا أدركتنا التحدّيات وقضت على خصائصنا، وهنا يبرز العلماء ـ رجالاً ونساءً ـ ليقوموا بدور ورثة الأنبياء.

القضايا الاجتماعية للمرأة في ضوء المدرسة الإسلامية والمدارس النسوية

د. مهدية السادات مستقيمي (*)

ترجمة: فاطمة الموسوي

تمهيد

إذا نظرنا إلى الإطار العام للنظريات المطروحة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة ومسيرة نشوئها وتبلورها في ظل الأطر الخاصة والثقافات المعينة، ثمّ أمعنا النظر في تعدّدية المذاهب والمدارس التي تهدف إلى توسيع دائرة القضايا الاجتماعية التي ينبغي للمرأة ممارسة نشاطها وحضورها الفاعل فيها، وعدنا قليلاً إلى أسس هذه المدارس والمذاهب ومبادئها، لاكتشفنا حقيقةً تفيد مدى تأثير هذه النظريات الفلسفية في تغيير وجهات النظر بشأن القضايا ذات الصلة بالمرأة في النطاق الاجتماعي.

وطالما كانت المرأة تشكّل نصف المجتمع البشري ـ من حيث السكان ـ بل قد تؤلّف تمام المجتمع بفضل ما تتحلّى به من مكانة تربوية ذات تأثير بالغ على الرجل الذي يؤلّف النصف الثاني للمجتمع، بات من الواضح أن يتمتع كلّ بحث للتطورات التي عاشتها المرأة في الإطار الاجتماعي بمميزاته وخصائصه المهمة في هذا المجال، وهنا

(*) باحثة في الفكر الاجتماعي.

تكمن أهمية التعرّف على النظريات الهامشية والسطحية والأسس والمبادئ التي تعرّضت لهذه القضية؛ ذلك لأنّ قضايا المرأة كافّة من قبيل إدارتها للشؤون الاجتماعية، مروراً بحقوقها ووظائفها الاجتماعية والسياسية، إلى جانب حقوقها وواجباتها الزوجية، إلى إدارتها للشؤون المنـزلية.. إنما تتأثر بالنظريات الاجتماعية التي أوردتها المدارس والمذاهب الفلسفية بهذا الشأن.

ومما لا شك فيه أنّ الكلمة الفصل في تقويم النظريات الاجتماعية في معالجتها لقضايا المرأة إنما تستند لدائرة المعرفة والإدراك التي تمثّل البنى التحتية للفكر البشري في الأصعدة والميادين كافّة، وعلى جميع المستويات التي تقع ضمن دائرة الفكر.

ومن بين الفلسفات التي تلعب دوراً بالغ التأثير في القضايا الاجتماعية للمرأة؛ فلسفة علم المعرفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، حيث تشكّل العناصر الرئيسية الإيجابية في تحديد الأنظمة الاجتماعية والأطروحات المتعلّقة بقضايا المرأة من جانب، وتؤثر في النظريات والأساليب والرؤى الفردية للمرأة من جانب آخر.

وتسعى المقالة التي بين أيدينا إلى تبيين النظريات الاجتماعية وما تعانيه من بعض المخاطر والمطبّات، إلى جانب استعراض رأي المدرسة الإسلامية وآراء سائر المدارس التي تنادي بسيادة المرأة في بعض المحاور المهمة المرتبطة بالقضايا الاجتماعية، كقضية اختلاط الرجل بالمرأة، والفصل بينهما في الوسط الاجتماعي، وحقوق المرأة، ومشاركتها في العملية التنموية، وممارستها للعمل خارج البيت، وما إلى ذلك من أنشطة يمكن أن تضطلع بها المرأة.

ولا يخفى أنّ هذه النظريات الفكرية تعدّ من الأبحاث الخطيرة التي حظيت باهتمام الإنسان على مدى الدهور والعصور.

دائرة تأثّر القضايا الاجتماعية للمرأة بالمذاهب الفلسفية

لا يمكن إنكار تأثير النـزعات والمذاهب الفلسفية ـ بغض النظر عن مبادئها وأسسها ـ في القضايا الاجتماعية للمرأة، فالنظريات التي أفرزتها التحقيقات الأصولية

التي تستهدف بيان الآلية الصورية والتحليل المنطقي للرؤى المطروحة بشأن مكانة المرأة، وتلك التي تمخضت عن التحقيقات القائمة على أساس تقويم قضايا المرأة، مضافاً إلى التحقيقات العملية التي تعرضت للوضع الراهن للمرأة إلى جانب تصوير الوضع المطلوب والسبل الكفيلة للوصول بالمرأة إلى الوضع الأفضل، تلك النظريات كلّها إنّما تستند إلى مذاهب فلسفية تتأثر ـ إلى حدّ بعيد ـ بالفرضيات والمبادئ التي تطرحها بشأن المرأة وقضاياها الاجتماعية، وبناءً على هذا، فإنّ إحدى القضايا المهمة التي ينبغي الالتفات إليها هي أنّ اختلاف الآراء ووجهات النظر بشأن قضايا المرأة في إطار النظريات والمناهج والقيم والمبادئ، لا يقتصر عليها في النظرة إلى مكانة المرأة ومنـزلتها وشأنها الاجتماعي وحقوقها وواجباتها وما إلى ذلك من الأمور المرتبطة بها، بل إنّ أغلب الاختلافات إنّما تفرزها ـ عادةً ـ الفرضيات والمبادئ الفلسفية والكلامية لهذه الأبحاث الاجتماعية. أمّا القضايا الرئيسية المرتبطة بالدائرة الاجتماعية لأنشطة المرأة وفعالياتها فيمكن تلخيصها في المحاور الآتية:

أ ـ مكانة المرأة ومنـزلتها بالنسبة لخالق الكون والوجود.

ب ـ حقوق المرأة بالنسبة لوجودها وشأنها.

ج ـ واجبات المرأة تجاه عالم الوجود وشؤونه.

فحدود تأثّر قضايا المرأة الاجتماعية تقع ضمن المحاور الثلاثة المذكورة.

على سبيل المثال، لو صنفنا الحقوق الاجتماعية للمرأة إلى نوعين هما: الحقوق الطبيعية والحقوق الاكتسابية (المكتسبة)، فإن الرؤى الفلسفية والكلّية ستلعب دوراً هاماً في تعيين حدود هذين النوعين وقيودهما.

ومما لا شك فيه أن جذور بعض الفوارق التي وضعت بشأن حقوق المرأة والرجل إنّما تعود في الواقع إلى أصل هذه النظرة، أو تلك التي تقول باختلاف حقوق المرأة عن الرجل، كما تخلص بعضها في نهاية المطاف إلى نتيجة تفيد عدم إمكانية تمتّع المرأة بذات الحقوق التي يتمتع بها الرجل.

والواقع أنّ الالتفات إلى طبيعة الثقافة والمجتمع والمدنية السائدة، وظروف تعدّد

حيثيات واعتبارات قضايا المرأة، إلى جانب تداخل العلوم والمعارف البشرية، هذه الأمور برمّتها يمكنها أن توقفنا على مدى تأثيرها في هذا المجال، كما يمكنها في نفس الوقت أن تشير إلى الدقّة في كيفية ارتباط الرؤى بالأيديولوجيات، والفروع بالأصول في سائر مجالات العلوم الإنسانية، ومدى تأثر الدائرة الاجتماعية لقضايا المرأة بهذه الرؤى والنـزعات الفلسفية. أما دراسة هذه النـزعات الفلسفية المتعلقة بقضايا المرأة فإنها تنطوي على نتائج مفيدة يمكن خلاصتها بما يلي:

١ـ إنّها تسهّل عملية التعرّف على الحدّ الفاصل بين المبادئ والأسس الفلسفية للنظريات الاجتماعية المختلفة، والمبادئ والأسس الفلسفية للنظريات الدينية المعتمدة في هذا الشأن.

٢ـ إنّها تسهّل تصنيف النظريات الاجتماعية على ضوء المبادئ والأصول الفلسفية، وتشخيص ما يترتب من فوائد يفرزها هذا النوع من التصنيف.

٣ـ دراسة الجذور الفكرية والأصول الأساسية التي يعتمدها المنظّرون في نظرياتهم وأطروحاتهم، كونها تشكّل اللوازم الأساسية للنظريات الاجتماعية التي قد يغفل عنها المنظّرون أنفسهم.

٤ـ بيان المبادئ الفكرية والأصول الأساسية للنظريات الاجتماعية المطروحة بهذا الشأن للقرّاء والمخاطبين الذين لا يسعهم إدراك صحّة وسقم أي موضوع إلاّ من خلال تصويب الرؤى والأطروحات الاجتماعية.

٥ـ توضيح الجذور الفكرية والبنى الأساسية الفلسفية للنظريات الاجتماعية لمن يروم معرفة وتقويم علاقة هذه النظريات والأطروحات بسائر الأيديولوجيات المطروحة بهذا الخصوص.

٦ـ الانعكاس غير المباشر لمسار التطوّر في المتطلّبات الفلسفية والأفكار التي تمثل البنى التحتية للفكر البشري.

٧ـ السهولة في كيفية ترابط الأطروحات والنظريات الواردة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة بعضها ببعض على أساس ارتباطها بالأسس والمبادئ الفلسفية.

٨ـ إيجاد الحلول والمعالجات العملية لتصحيح الآراء الفاسدة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة، من خلال تصوير عمق فسادها وانحرافها، مع الطعن فيها وتقديم البديل الصالح.

٩ـ إيجاد الحلول العملية بالاستناد إلى وجهات النظر الصائبة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة، ومن ثمّ الخوض في تفاصيل وجهات النظر هذه والكشف عن عمق مبادئها وأصولها الفلسفية.

١٠ـ إعداد الإحصاءات والخطوط البيانية ليتسنّى من خلال اعتماد استقراء الاحتمالات التكهّن مستقبلاً ببعض النظريات التي تطرح بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة على ضوء تطوّر النظريات الفلسفية.

دائرة تأثير الإدراك والفلسفة على القضايا الاجتماعية للمرأة

لقد أدّت كثرة المعلومات واتّساع الفرضيات وازدياد النظريات وتعدد المدارس العلمية والمذاهب الفلسفية إلى أن تتطلع البشرية إلى الآراء المختلفة بشأن قضايا المرأة الاجتماعية على ضوء أنواع التقنيات والمعارف السلوكية والصيغ والأطروحات الفكرية التي عالجت هذا الأمر. إلاّ أن المسألة التي ينبغي الالتفات إليها وعدم تجاهلها في هذا المجال هي دائرة تأثير الإدراك والفلسفة على القضايا الاجتماعية للمرأة.

ومما لا شكّ فيه أنّ تعدّد القراءات الثقافية والنـزعات الفلسفية الخاصة، وحتى النـزعات اللادينية، وأحياناً تأريخ وجغرافيا الأجواء السياسية والنهضات العلمية والثقافية والفلسفية، إنّما تلعب دوراً خطيراً وبارزاً في تحديد كمية وكيفية الآراء التي تعالج القضايا الاجتماعية للمرأة.

والمراد بدائرة الإدراك والفلسفة المؤثرة على القضايا الاجتماعية للمرأة تلك المجالات والميادين التي تشمل الفروع المختلفة من قبيل فلسفة العلم، فلسفة السياسة، فلسفة الأخلاق، فلسفة التأريخ، فلسفة علم النفس، فلسفة الجمال والفلسفة السلوكية وما إلى ذلك من فلسفات. والواقع إنّ للآراء الوجودية ـ التي تنطوي على معارف تؤدي إلى حصول علم يقيني وضروري ـ تأثيراً معيناً على النظريات الاجتماعية

المطروحة بشأن المرأة، بينما هناك تأثير من نوع آخر تلعبه الآراء الفلسفية الحسية والشكّية على تلك النظريات.

فهناك بعض المذاهب الفلسفية التي تُنكر معرفة العقل، في توجد مدارس فكرية قائمة أساساً على علوم المعرفة، والمرتكزة على أصالة العقل والنقل والدين، المستند بدوره عليهما. ومما لا شك فيه، هناك تأثيرات مختلفة باختلاف الأسس والأصول التي تنطوي عليها المدارس الفكرية، وبالتالي ما تسوقه من نظريات اجتماعية بشأن المرأة، فعلى سبيل المثال، ثمّة بون شاسع بين آراء من يقول بنسبية المعرفة في الأبحاث الفلسفية للعلوم والمعارف الدينية، ولا يقرّ بالمبادئ الفكرية المسوغة لاستمرار اجتهاد الفقيه واستنباطه للأحكام الشرعية المختصة بالمواضيع المستحدثة، ولا يتعامل مع آراء الفقيه إذا ما اعتمد نظريةً بشأن المسائل المستحدثة في مجال التطورات الاجتماعية لقضايا المرأة، وآراء من ينتمي إلى مدرسة فلسفية تثبت العلم والمعرفة وتعتمد عليهما في معظم الأمور ومختلف المجالات، كما يعتقد بضرورة ديمومة الاجتهاد في كل زمان، ويرى أنّ المجتهد إنّما يتحرك على ضوء دائرته الطبيعية والاجتماعية للتوصل إلى معرفة الحكم الشرعي، حيث يستفرغ ما في وُسعه لاستنباط أحكام المسائل المستحدثة على ضوء القواعد والأصول المنصوص عليها في الشريعة، فعلم المعرفة ليس منفصلاً عن علم الوجود، كما أنّ هذين العلمين لا ينفصلان قط عن القوانين الفرعية والجزئية المرتبطة بنظام الحقوق والواجبات.

فمن لا يؤمن بالغيب، ويراه نوعاً من الخرافة، من الطبيعي أن يحذف من حساباته القوانين الاجتماعية التي تعالج الشؤون المستقبلية قبل تحقّقها، وعليه فهو ينكر شطراً كبيراً خارج هذا العالم ويغفل حتى عن تصوّره. أمّا من يؤمن بالعقلانية المطلقة، ولا يرى من حدود في التعامل مع تلك العقلانية، فإنه لن يحيد عنها، بل لن يتخلّى عنها في الأحكام الجزئية والفرعية التي يعتقد بعقلنتها.

المكانة الاجتماعية للمرأة بين الإسلام والنسوية

من الخصائص المميزة لأصحاب نظرية سيادة المرأة ومساواتها مع الرجل الدفاع عن

المرأة وحقوقها الاجتماعية أكثر من إحياء شخصيتها الاجتماعية وعلاقاتها الاجتماعية الصحيحة، فلا ينبغي للمرأة أن تكون أقلّ شأناً وأوطأ درجة من الرجل: «إن القول بسيادة المرأة لا يمثل حركة فكرية واحدة، غير أن جميع القائلين بهذا الأمر ـ سيادة المرأة ـ يعتقدون بضرورة إدراك وفهم هذه الحالة السلبية، وهي الدونية في الشأن، والعمل على إزالتها، مع ذلك فهم لا يتفقون على تحديد العناصر التي تقف وراء هذه الشأنية المتنـزلة ولا على كيفية التوصل إلى تحرير المرأة من خلال إزالة تلك العناصر»[١].

وعليه، فإنّ كافة دعاة سيادة المرأة يرون أنّ أهم قضاياها الاجتماعية إنما تكمن في مظلوميتها، غير أن البعض منهم كالجناح الراديكالي إنّما ينظر إلى المرأة على أنها شريحة اجتماعية ويضيف: «للنساء مصالح مشتركة، حيث عانين من ظلم الرجل واضطهاده، وعليه فانهنّ يؤلفن شريحة اجتماعية تقف على الضدّ من الشريحة الاجتماعية التي يؤلّفها الرجل»[٢].

أَمّا الاتجاهات الماركسية والاشتراكية واستناداً لأيديولوجياتها الفكرية المادية، فترى نفسها مضطرةً لعرض التحليلات الثنائية بشأن تحديد المكانة الاجتماعية للمرأة، فتطرح قضية الفوارق الطبقية إلى جانب قضية سيادة الرجل الممقوتة عالمياً ـ حسب زعم أنصار سيادة المرأة ـ حيث ينسجم هذا الطرح مع النظم الفكرية الماركسية. أَمّا النـزعة الاشتراكية فتطرح التفسير الاقتصادي لقضية المرأة: «فعلاقة المرأة بالنظام الاقتصادي كعلاقتها بالرجل»[٣]. إلاّ أنّ بعض أنصار مذهب سيادة المرأة يعترض على هذا التفسير الذي يقتصر على إبراز الطبقية الاقتصادية بين الرجل والمرأة، ذاهباً إلى نوع آخر من الطبقية على حد زعمه بين الرجل والمرأة، وهو الاعتقاد بأنّ الظلم الذي تفرزه ظاهرة سيادة الرجل وتسلّطه على المرأة كان وما يزال مقدّماً على الظلم الذي ينبثق من التفاوت الطبقي الاقتصادي الذي ينشأ في ظل النظام الاشتراكي في توزيع وسائل

(١) پاملا ابوت وكلروالاس، مدخل إلى علم إجتماع مذاهب المساواة: ١٥.

(٢) المصدر نفسه: ٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ٤٣.

الإنتاج.

أمّا أصحاب نزعة سيادة المرأة من التيار الليبرالي فهم يشتركون مع سائر أنصار هذه القضية من خلال المطالبة بإزالة التمايز الطبقي بين الرجل والمرأة: «فقد خاضوا في الدفاع عن حقوق المرأة على أَساس مبدأ المساواة الذي يصرّح بتمتع المرأة بذات الحقوق التي منحت للرجل»[1]، الأمر الذي جعلهم يرفضون القوانين والأنظمة الحقوقية التي اختصّت بالرجل ولم تصرّح بمثلها للمرأة، بل قد اندفع أنصار المساواة أبعد من ذلك فوقفوا بوجه القوانين التي شرّعت في إطار الدفاع عن مساواة المرأة ومنحها بعض الامتيازات، ثم بالغوا أكثر من ذلك، ولم يكتفوا حتى بالمساواة، فدعموا القوانين التي تمنع من الأصل مبدأ التمييز بين المرأة والرجل[2].

أما أنصار هذا المبدأ المعاصرون، فهم يعتقدون بضرورة الفصل بين الجنسين، ويرون وجوب إقامة سدّ شامخ يفصل بين عالم المرأة وعالم الرجل بالشكل الذي لا يمكِّن الرجل من اختراقه، ومن ثم، الاعتداء على حرمة عالم المرأة والنيل من كرامتها.

أمّا المرأة على ضوء الشريعة الإسلامية، فهي تتمتع بقيمة ومنزلة وكرامة قلّما يمكن العثور على نظيرها في سائر المدارس والمذاهب الفلسفية، بل لعلّه يمكن القول: إنّ الإسلام كان الرائد في منح المرأة دورها اللائق في المجال الاجتماعي في ظل العدالة الإسلامية، بالشكل الذي يجعل من المتعذر مقارنة مكانتها تلك مع ما نصّت عليه سائر المدارس الأخرى.

بل لعلّنا لا نبالغ إذا قلنا: إنّ المحورَ الرئيسي والقسم الأعظم من التعاليم الإسلامية إنّما اختص بالدفاع عن حقوق المرأة، ورفض مختلف أنواع الظلم والاضطهاد الذي يُمارس ضدها، إلاّ أنّ النظرية الإسلامية التي تتبنى حقوق المرأة إنّما تدور مدار الأحكام الشرعية والقوانين الإلهية، على العكس من أغلب التيارات والاتجاهات التي

---

(١) المصدر نفسه: ٢٤٦.

(٢) المجلة الفصلية للجميعة الثقافية الاجتماعية النسوية ٤: ١٣٩.

تبنّت ذات الحقوق غير أنها لا تستند فيها إلى السماء، فهي مثقلة بالشوائب والأوزار التي تجعل من السهل الطعن فيها وعدم الوثوق بمصداقيّتها.

ولم يكتف الإسلام في إطار دفاعه عن المرأة في إحقاق حقوقها فحسب، بل استهدف إشعارها بشخصيتها الحقيقية في الميادين كافة، سيّما على الصعيد الاجتماعي وبشكل مبرمج ومنظّم يبتعد عن كافة أشكال الحب والبغض والانفعال وما إلى ذلك من الأُمور الغريزية التي طغت على سائر المذاهب التي تعاملت مع الموضوع ذاته، فما زالت الآثار السلبية السيئة لبعض التيارات والاتجاهات الفكرية التي نادت بالدفاع عن حقوق المرأة تشاهد بوضوح في عالمنا المعاصر، فتصدّع كيان الأسرة، وتحطيم شخصية المرأة، وتحويلها إلى سلعة تجارية، وانهيار الأواصر والعلاقات العاطفية داخل الأسرة، وتشتتها الروحي، والحيرة والقلق الذي يلفّ أبناءها.. إنّها تمثل النتائج الطبيعية لما نادت به تلك المدارس والمذاهب الانفعالية، فالواقع أنّ العقيدة الإسلامية لا ترى ثمّة تضادّ بين الرجل والمرأة، وبالتالي فهي لا تزجّ بهما في منافسة غير عادلة، بل تراهما وجهين لعملةٍ واحدة، لذلك فالإسلام يسنّ القوانين والأحكام الشرعية في مرحلة العمل، كما تطرح القوانين الأخلاقية وتطرح الرؤية الكلية الرصينة التي تتكفّل بتنفيذ تلك الأحكام وتطبيقها على مستوى الواقع.

لقد مارست المدارس والمذاهب التي رفعت شعار مساواة المرأة مع الرجل نوعاً من التحقير والإهانة للمرأة باسم الدفاع عن حقوقها، وليتها اكتفت بهذا الحد، بل أخذت تهاجم القوانين والأحكام الإسلامية السامية التي تبنّت حقوق المرأة وعملت على تحريرها ومنحها ثقتها بنفسها، فقد صرّح أصحاب ذلك الشعار بعدم جدوى النظام الحقوقي للمرأة في الإسلام، ناهيك عن توجيه التهم والافتراءات والتشنيع على القوانين الإسلامية، الأمر الذي تتصاعد حدّته من حين لآخر للنيل من الشريعة السمحاء.

لا شكّ أن النظرة إلى المكانة الاجتماعية للمرأة انما تتبلور في ثلاثة عناصر:

١ـ النظرة إلى شأنها الحقيقي في المجتمع.

٢ـ القوانين الحقوقية الاجتماعية من حيث الكمّ والكيف.

٣ـ الوظائف القانونية والأخلاقية والإلهية في البيئة الاجتماعية.

أمّا توضيح الاختلاف بين المدرسة الإسلامية وسائر المدارس التي تنادي بسيادة المرأة في إطار النظر إلى القضايا الاجتماعية للمرأة ومكانتها ومنـزلتها في المجتمع، فإنما يكمن في أسس ومبادئ كل مدرسة بشأن المواضيع والمحاور المرتبطة بقضية المرأة، وكما أشرنا في المقدمة فإنّنا سنسلّط الضوء على كافّة المذاهب الفلسفية ـ وفي مقدمتها الفلسفة الإسلامية ـ لنتعرف على وجهات نظرها بشأن بعض المواضيع الاجتماعية الساخنة المتعلّقة بالمرأة، والتي ستؤدي في خاتمة المطاف إلى انفصال المدرسة الإسلامية التي تتميز بآرائها المستقلّة بهذا الشأن.

الاختلاط بين الجنسين

يمكن دراسة هذه القضية الاجتماعية على ضوء الآراء التي صرحت بها المدرسة الإسلامية، وسائر المدارس التي تبنت هذه المسألة على أساس المبدأ العام القائل بمساواة المرأة مع الرجل، فبعض هذه المدارس تستنكر ـ وبشدّة ـ قضية الفصل بين الجنسين، ولم تنفك منذ ظهورها ولحد الآن عن طرح بعض المفاهيم العصرية في إطار تحليل الأوضاع الاجتماعية للمرأة، غير أنّها تنادي باتّساع رقعة حقوق المرأة في ممارستها للنشاط الاجتماعي على الأصعدة والمستويات كافّة.

إنّ هذه التيارات تعتقد أنّ مبدأ سيادة الرجل أو الأب ـ سواء وفق المنظار الفلسفي والدائرة الاجتماعية أو على مستوى القضايا الأيديولوجية والفكرية والعلمية ـ هو الذي كان وراء إضعاف مكانة المرأة والحطّ من شأنها وهضمها حقوقها. إنهم يرفضون قضية وجود المرأة في المنـزل رفضاً قاطعاً ولا يرون للمرأة من حياة إلاّ بالمقدار الذي تمارس فيه دورها الاجتماعي خارج المنـزل، فقد صرح آندريه ميشيل في كتابه (الحركة الاجتماعية للمرأة) قائلاً: «لقد سعت الاتجاهات المستغلّة للمرأة إلى فصل الحقل الخاص ـ المنـزل ـ عن الحقل العام ـ المجتمع ـ فمنحت الأولوية في الحقل العام

للرجل، وساقت المرأة إلى الحقل الخاص. ولا ريب ولا شكّ أنّ هذا يمثل تمييزاً وعنصريةً سياسية تستتبع علاقة اجتماعية تفيد تبعية المرأة للرجل واستغلالها من قبله»[١].

وبسبب هذه النظرة الضيقة التي ترى أنّ عملية إنقاذ المرأة من عبودية الرجل مرهونة بحضورها الفاعل في المجتمع، فقد طرح تساؤل بشأن ضرورة ممارسة المرأة لنشاطها الاجتماعي في المجالات التي ينشط فيها الرجل، وهو: هل ينبغي الفصل بين الرجل والمرأة في الأوساط الاجتماعية أم لا؟ قد يمكن القول ببساطة: إنّ أكثر الأوساط ترى أن الفصل بين الجنسين إنما يعود إلى الرؤية الأُحادية للرجل في هذا المجال، لا الرؤية الواقعية المطلوبة، الأمر الذي جعل الأصوات ترتفع من بعض الاتجاهات مطالبةً بالمساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق كافة، ومن الطبيعي أن يترتب على تلك المساواة الحضور الفعال للمرأة إلى جانب الرجل في الميادين والمجالات كافّة.

إنّ تلك التيارات تعارض أي تحديد للمرأة، ولا شكّ أنّ الفصل بين الجنسين يمثّل تحديداً للمرأة وعقبةً أمام تطوّرها ورقيها، وهنا انبرت بعض الاتجاهات لتعمل على تحطيم تلك العقبات ـ وفي مقدمة هذه الاتجاهات، المذاهب الاشتراكية والماركسية والليبرالية والعلمانية ـ دون أن تكترث من قريب أو بعيد بالاتجاهات الدينية، وما تنطوي عليه من تعاليم أخلاقية بشأن مراعاة العفّة والورع والتقوى في اختلاط المرأة بالرجل وممارستها لدورها الاجتماعي، لقد بدت بعض المذاهب التي تتبنى فكرة سيادة المرأة منتقدةً حتى لعلوم الاجتماع: «على أنها تناولت قضية الرجل بالبحث والدرس وخاضت في النظريات التي تضمّنت حقوق الرجل، غير أنّها أهملت أغلب الموضوعات والمسائل المرتبطة بالمرأة، ولم توِلها أدنى اِهتمام»[٢].

وتضيف هذه المذاهب أنّ التصنيف السائد، وطبيعة توزيع العمل، واعتماد مصادر القدرة، إنما نُظم بالشكل الذي يحطّ من قدر المرأة ويجعلها أقل شأناً من الرجل، فيما

(١) آندريه ميشل، الحركة الاجتماعية النسوية: ١٢٣، ترجمة عمر هما زنجاني زاده.

(٢) پاملا ابوت وكلروالاس، مدخل إلى علم اجتماع مذاهب المساواة.

يمكن للمرأة النهوض بمسؤوليتها التأريخية، وممارسة أنشطتها الاجتماعية حتى في الأوساط ذات الظروف القاسية والأجور الزهيدة.

والحال أنّ هناك من أنصار نفس هذا المبدأ ـ سيادة المرأة ـ من الذين يعتبرون أكثر تجدّداً وعصرنة من سابقيهم ممن ذهب إلى العكس من ذلك تماماً، فهم يؤمنون بالعزل والفصل بين الجنسين لأنّهم يرون بأنه يشكل العنصر المهم الذي سيجعل المرأة في مكانة أرفع، ويمنحها رقيّها وتطورها في حياتها الاجتماعية.

ويبدو أنّ هذه النظرية ـ التي تتبنى الفصل بين الجنسين ـ تلاحظ الآن بوضوح في مجتمعاتنا الإسلامية من خلال المقالات والخطابات التي أوردها غير واحد في الأوساط الاجتماعية، والحق أنّ ظاهر هذه النظرية يشبه إلى حدّ بعيد جوهر النظرية الدينية بشأن العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، لكن هناك بوناً شاسعاً بين تلك النظرية ـ من حيث الرؤى ووجهات النظر والأهداف والصيغ التطبيقية ـ وما عليه الحال في النظرية الدينية، فالنظريات العلمانية التي تطرح هذا الأمر ـ عدم الاختلاط بين الرجل والمرأة ـ لا تلتفت البتّة إلى الأحكام الشرعية والتعاليم الدينية والوصايا الأخلاقية بشأن العلاقة التي يجب أن تحكم الجنسين، وإنّما تنظر إلى تلك القضية من خلال بعض الخصائص التي تميز عالم المرأة، إلى الحد الذي جعل القائلين بتلك النظرية يعتقدون بضرورة تبلور الكفاح النسوي في ظل الجمعيات والمؤسّسات النسوية التي يمكنها أن تخدم المرأة في هذا المجال أفضل من الدين[1].

كما تصرّح الحركات الأكثر عصرنةً الداعمة لسيادة المرأة ومساواتها للرجل بضرورة إدراك المرأة لخصائصها الذاتية ووثوقها بفكرها وعلمها وسعة أفقها.

أما النظرية الإسلامية التي تعرّضت لموضوع الفصل أو الاختلاط بين المرأة والرجل في الأوساط الاجتماعية، فقد تكفّلت ضمان الحقوق الإنسانية والطبيعية، وحتى الحقوق الخاصّة المرتبطة ببعض الخصائص الجنسية، إلى جانب حرصها التام على العناصر الأخلاقية وتوفير الأمن الفكري والروحي، وإشاعة مفاهيم العفّة والتقوى

---

(١) صحيفة المرأة، الجيل النسوي الحديث في إيران، السنة الأولى: ١٧٣.

والورع، وفسح المجال أمام الرجل والمرأة لخوض المنافسة الشريفة العادلة والتسابق والمسارعة في الخيرات، فالنصوص الإسلامية صريحة في إرادة الفصل بين الرجل والمرأة في بعض الظروف الخاصّة، إلى جانب الحدّ من الاختلاط في الأوساط العامّة، والتي لا تستلزم أساساً تجاوز بعض الأصول الشرعية، وهذا ما يشاهد بوضوح في السيرة العملية للرسول الأكرم ﷺ.

إلاّ أنّ ما يجدر ذكره في هذا المجال هو أنّ هذه الوصايا والإرشادات الإسلامية لا تعني أنّ الرجل والمرأة ـ واستناداً إلى الفوارق التي تحكم طبيعتهما ـ لا يستطيعان أن يكونا معاً إلى جانب بعضهما بعضاً، أو حتى لا يمكنهما خوض المنافسة الشريفة معاً، بل الهدف منها تمهيد السبيل أمام سيادة العفّة، والأمن الفكري والاجتماعي، ومضاعفة مسيرة التسابق بين المرأة والرجل في الميادين التي ينشطان فيها معاً.

إنّ الإسلام حين ينادي بالفصل وعدم الاختلاط، لا يريد تكوين مفهوم التضادّ بين المرأة والرجل جنسيهما، بحيث يقف كلّ منهما بوجه الآخر، بل هدف الإسْلام هو احترام الحقائق التكوينية والخلقية التي ضمنت لكل من الجنسين رقيّه وتكامله على ضوء ما أودع فيه، ولا تكتفي التعاليم الإسلامية التي تبنّت مفهوم الحجاب باقتصاره على ظاهر المرأة فقط، فكان لابد من التأكيد على جانب الحياء، وتوجيه السلوك، ورعاية الوقار في الوسط الاجتماعي، بما يضمن امتثاله ورعايته على مستوى الباطن والجوهر، الأمر الذي جعل التعاليم الدينية تؤكّد على مراعاة التقوى والعفة حين الاختلاط، فضلاً عن الحثّ على الفصل قدر المستطاع.

ولا يهدف الإسلام من هذا الفصل سوى احترام المرأة وحفظ أنوثتها والنأي بها بعيداً عن مطامع مرضى القلوب الذين يصوّبون سهام غرائزهم نحوها، وهذا ما صرّح به القرآن ليفصح عن حكمة تشريع الحجاب، فقال عزّ من قائل: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا**﴾[1].

فتأكيد الشارع على ممارسة المرأة لدورها الاجتماعي مع رعاية جانب التقوى والورع

---

(١) الأحزاب: ٥٩.

ـ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَاب...﴾[١]، وسائر الآيات القرآنية الواردة بهذا الشأن من قبيل قوله: ﴿**ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهنّ وإن يستعففنَ خير لهن**﴾[٢] ـ يدلّ على أن الرجل والمرأة إنّما يكونان أقرب للتقوى والورع والطهر الذي يمثل جوهر الشريعة بقدر رعايتهما للستر والحجاب، والابتعاد عن الاختلاط غير الضروري في الأوساط الاجتماعية.

فالنفس جوهرة مجرّدة في ذاتها، إلاّ أنها تحتاج إلى المادة في أفعالها؛ وبعبارة أخرى فالنفس الإنسانية ليست ذكراً ولا أنثى، غير أنّها لا تستغني عن الجسم المادي في نشأتها الحسّية حين ممارستها لحياتها الطبيعية والمادية، فقد يكون هذا الجسم المادي ذكراً أو أنثى.

لقد بلغ من تأكيد الإسلام على سلامة شخصية المرأة وحفظ حرمتها في الأوساط الاجتماعية إلى الحد الذي أوردت الكثير من النصوص في هذا المجال، منها: ما روي عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «نهى رسول اللهصلى الله عليه وآله أن يدخل الرجال على النساء إلاّ بإذنهنّ»[٣].

فالإسلام لا يكفّ عن توجيهاته وإرشاداته بالتحلّي بالأخلاق والآداب والعفّة في كل نشاط اجتماعي تمارسه المرأة جنباً إلى جنب مع الرجل، ولم يغفل عن تحديد الإطار العام الذي ينبغي للمرأة أن تقف عنده حين ممارستها للنشاط الاجتماعي: «إنّ كل ما يجرّ إلى الفتنة يجب الاحتراز عنه»[٤]. فليس هناك من غبار على قضية ممارسة المرأة للنشاط الاجتماعي على ضوء النظرة الدينية، بل ورد الحث عليها من جانب السنّة النبوية الشريفة، فقد روي «أنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله خرج بالنساء في الحرب، فكنّ يداوين الجرحى و... »[٥]، وقد وفدت مجموعة من النساء على النبيصلى الله عليه وآله في معركة خيبر،

---

(١) الأحزاب: ٥٣.

(٢) النور: ٦١.

(٣) الكليني، فروع الكافي ٥: ٥٢٨.

(٤) مسالك الأفهام، فاضل ميبدي.

(٥) وسائل الشيعة ١١: ٨٦.

فتقدّمت ممثلتهن أم سلمة وقالت لرسول الله صلى الله عليه وآله: إنّا نريد أن نخرج معك في وجهك هذا، فنداوي الجرحى ونعين المسلمين بما استطعنا[١]، فجزاهن النبي صلى الله عليه وآله خيراً على هذا الحضور الاجتماعي والسياسي الفعّال إلى جانب الرجال، ثم أذن لهن بالاشتراك في المعركة، بل دعا رسول الله صلى الله عليه وآله لأم سلمة حين حملت خنجراً، وانطلقت إلى الميدان دفاعاً عن الإسلام.

أَما التعاليم الدينية التي حثّت على الحضور الاجتماعي الفاعل للمرأة في ميادين العلم، وتعلّم العلوم والمعارف، فهي من الأمور التي لا تشوبها شائبة، فقد ورد في الحديث المأثور: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة»، غير أنّ ما ورد التأكيد عليه في التعاليم الإسلامية أيضاً هو أنّ المرأة ـ وفي إطار ممارستها لوظائفها وحقوقها الاجتماعية ـ حتى في الفصول الدراسية وطلب العلم والمعرفة لابدّ أن تحافظ على حدود العفّة، وعدم انتهاك حرمة أنوثتها وتمهيد السبيل أمام وقوعها فريسةً لأطماع الرجال وشهواتهم.

فقد روي أنّ أبا بصير قال: كنت أقرئ امرأةً كنت أعلّمها القرآن، فمازحتها بشيء، فقدمتُ على أبي جعفر عليه السلام فقال: «أي شيء قلت للمرأة؟» فغطيت وجهي، فقال عليه السلام: «لا تعودن إليها»[٢].

إن الإسلام يولي عنايةً فائقة للتعقل وموزانة الأهم والمهم بعد تحديدهما، وهي القاعدة التي تمثل تقنيناً فقهياً بشأن المستحبات والوصايا الإرشادية للديانة الإسلامية. والإطار العام لهذه القاعدة يفيد ضرورة الاحتراز عند الإتيان ببعض المستحبات، من قبيل تعليم القرآن للآخرين في أجواء مختلطة، إذا كان ذلك المستحب يؤدي إلى الوقوع في فتنة وفساد، أو يفوت بعض الأمور المؤكدة في الشريعة، فتعليم القرآن على ضوء القاعدة المذكورة أمر مهم، إلاّ أنّ عدم الوقوع في الفتنة والفساد يشكّل أَمراً أهم، والعقل يدعو بدوره إلى تقديم الأهم عليالمهم. وهذا ما نلمسه بوضوح في السيرة

---

(١) المصدر نفسه ٧: ٦٧٤.

(٢) المصدر نفسه ١٣: ١٤٣.

العملية للنبي الأكرمﷺ حين أمر بتخصيص بابٍ لدخول النساء وخروجهنّ في مسجده.

وقفة مع الأسس الفلسفية للنزعات النسوية بشأن المرأة وقضاياها الاجتماعية

كما أشرنا سابقاً، هناك على الدوام مجموعة من المبادئ التصورية والتصديقية، والبنى الأساسية والأصول الموضوعة والمتعارفة، والفرضيات الفلسفية التي تؤلّف النظريات الفرعية والجزئية، وكل نظرية ليست بمعزل عن المبادئ الفلسفية، ولكلّ من المدرسة الإسلامية والاتجاهات التي تزعمت فكرة سيادة المرأة رأيها في الفلسفة الوجودية وعلوم المعرفة، والوجود والعدم، والواجبات والمحظورات، بالشكل الذي يميز المبادئ والأصول الأساسية لكل مدرسة عن المدرسة الأخرى.

على سبيل المثال، حين أكّد أنصار نزعة سيادة المرأة ـ الأكثر تجدداً من غيرهم ـ على ضرورة إقامة سدّ عظيم يشكّل حاجزاً بين عالم المرأة وعالم الرجل لا ينبغي اختراقه، فإنّهم إنّما توصلوا إلى ذلك من خلال أطروحاتهم الفكرية في علوم النفس والاجتماع، على أساس روحية المرأة والرجل وسلوكهما القائم على نظريات المدرسة السلوكية التي يتبنّاها أصحاب تلك النـزعة الفلسفية، فمن الخصائص التي يتميز بها أنصار هذه النـزعة: «تأكيدهم على حفظ الخصائص النسوية بالاستناد إلى علوم النفس السلوكية، واعتقادهم بأنّ الاعتقادات كافة في العالم يمكنها أن توجد أنواعاً جديدة من الظلم والاضطهاد»[1].

ويبدو أنّ المباني النظرية والبنى الفلسفية وعلوم المعرفة والفرضيات الفلسفية لعلوم النفس والاجتماع واللغة هي التي توجّه مثل هذه الأفكار وتقودها، وقد لعبت بعض فلسفات المعرفة والإدراك التي تخضع لعدد من النظريات والفرضيات دوراً مضطرداً في التأثير على هذه الأفكار، فقد ذهب علماء النفس الاجتماعي منذ عهد كورت لورين:

---

(١) الجديد في الأفكار، نظرة إلى مدرسة المساواة بين الجنسين: ٢.

«إلى أنّ الأسلوب الأفضل في التعرّف على السلوك الاجتماعي هو ما يتوصّل إليه الذهن البشري من الظواهر العالمية دون إخضاع هذه الظواهر للدراسات العينية، فالسلوك الاجتماعي إنّما يتمّ التعرّف عليه من خلال الفهم والتصوّر...»[1].

فالسلوكية من لوازم النظريات التي تنادي بالمساواة بين الجنسين ـ أو سيادة المرأة ـ حيث تنتمي إلى مدارس العلوم النفسية التي تعتبر أميركا اليوم إحدى قواعدها الرئيسية في العالم، «حيث يعتقد أتباع المدرسة السلوكية أنّ الذهن ليس حقيقةً منفصلةً عن البدن، وليس هناك شيء مستقل اسمه الشعور والذهن، ولكلّ كائن حي سلوك في ظل الظروف والعوامل الفسيولوجية، وأعمال يقوم بها تتم عن طريق الدماغ»[2].

«ويشير هذا الاصطلاح ـ أي السلوكية ـ إلى أطروحة تبنّتها المذاهب التجريبية الحديثة، ومدلوله يفيد أنّ كل اصطلاح وصفي في لغة العلوم بما فيها العلوم الاجتماعية والإنسانية يرتبط بمفردات تبيّن الخواص التي يمكن مشاهدتها في الأشياء، الأمر الذي جعل من المتعذّر التكهّن بالتعامل مع القضايا والمشاكل الميتافيزيقية، فهي عبارة عن قضايا تفتقر للموضوعية الواقعية، حيث وردت بهيئة مركبة من العلوم النفسية والفيزيائية للمدرسة المعروفة ـ السلوكية ـ التي منحت الأصالة للسلوك»[3].

وطالما كانت المدارس الفكرية المعاصرة التي تبنّت أطروحة المساواة، تتعاطى مع هذا الاتجاه الفلسفي وتتفاعل معه، كان من الطبيعي أن تولي هي الأُخرى الأصالة للسلوك أيضاً، اعتماداً على المدرسة السلوكية التي قالت بذلك.

ولا يراد به طبعاً مطلق السلوك، بل السلوك الذي يتأثر فقط بالعينيات والمحسوسات، ومن المسلّم به أَن الفيلسوف الذي لا يعتبر جوهر الفكر حقيقةً متعاليةً ومتمايزةً عن البدن، ولا يؤمن بوجود فطرة أصيلة مشتركة للمرأة والرجل، ويختزل تمام الأشياء في الطبيعة، سينساق قطعاً للاعتقاد بوجود الفارق الجوهري بين عالم المرأة

(١) مجلة كيهان انديشه (فارسية)، محمد صادق رحمتي، مقالة علم النفس الاجتماعي المعاصر: ٧٣.

(٢) ذبيح الله جوادي، ألف باء الفلسفة الحديثة: ٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ٢٥٦.

وعالم الرجل حين يروم التمييز بين طبيعتيهما ووضعهما الجنسي والفيزيائي.

ولا ننكر ـ بالطبع ـ أبداً الفارق بين المرأة والرجل من حيث التأثير الفيزيائي والعضوي للبدن على المشاعر والأفكار، غير أنّ الذي نرفضه رفضاً قاطعاً المبالغة والإفراط في التأكيد على هذا الفارق، حيث تذوب في ظلّه الحقيقة الإنسانية المشتركة بين الرجل والمرأة. وبصورة عامّة يمكن القول: إنّ الذين يعتقدون بأصالة السلوك يعتقدون أيضاً بأصالة الحسّ والتجربة في إطار الفكر الفلسفي، وعلى ضوء هذه النظرة الفلسفية تعدّ التجربة من أقوى العوامل التي تحدّد النظرية الاجتماعية بهذا الشأن، ومن المسلّمات أن إحدى نتائج المذاهب الفلسفية إنّما تكمن فيما تتوصل إليه من معارف على أساس أصالة التجربة وأصالة الحسّ المفرط، والاعتقاد بالفوارق الجوهرية بين عالم المرأة وعالم الرجل.

لا شكّ أنّ اعتماد نظرية فرويد وأفكاره الفلسفية الباطلة هي التي حدت بأنصار مذهب المساواة وسيادة المرأة إلى طرح أفكارهم المنحرفة الفاسدة بشأن المرأة وقضاياها الاجتماعية، فالمعروف أنّ فرويد فلسف الوجود على أساس الغرائز، وفي مقدمتها غريزة اللبيدو والغريزة الجنسية[(١)].

كما يعتقد بعض العلماء من أمثال إبراهام ماسلو ـ من علماء النفس المشهورين في أميركا ـ أن الحاجات الفسيولوجية والعضوية للبدن تلعب دوراً هاماً في تحديد السلوك والشخصية[(٢)]، وهنا لابد من القول بأنّ سائر المنظّرين الذين سقطوا في وحل المدارس التي تنادي بالمساواة بين الجنسين إنّما تأثروا من قريب أو من بعيد بالفلسفات القائمة على أساس الحسّ والتجربة.

وفي الواقع، ثمّة مدارس فلسفية أخرى لا تكتفي بالحسّ والتجربة في رؤيتها لهذه المسألة، فمثلاً يعتمد بعض الفلاسفة من قبيل الفيلسوف الإنجليزي هوبز أسلوب القياس، رغم اتكائه على التجربة في المنطق. وكذلك الفيلسوف الأميركي وليم جيمز

(١) علي أكبر سباسي، نظريات الشيخية: ٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤٧.

الذي يقول بأصالة التجربة، فيما ذهب جمع آخر من الفلاسفة وفي مقدمتهم عمانوئيل كانط إلى أصالة العقل في العلوم الإنسانية، إلى جانب دور الحسّ والتجربة في هذا المجال أيضاً[١].

ولا تخلو هذه النـزعات التي تنادي بالمساواة من بعض وجهات النظر الاقتصادية التي تصبّ في صالح المرأة وتمنّيها كذباً وبهتاناً بالغد الأفضل، فهي تنمّق وتزيّن ظاهر نظريّاتها الاجتماعية بما يسيل له اللعاب ويخطف الأبصار، فيما تختزن في باطنها كلّ مفردات الضعف والخواء والبطلان[٢].

ومما لا شكّ فيه أنّ من يؤمن بالفلسفة الإسلامية ونظرتها المتينة بهذا الشأن لا يكلّف نفسه جهد ولا عناء إلقاء نظرة ـ ولو سطحية عابرة ـ على تلك النظريات الاجتماعية التي تعتمد الفلسفة العينية، والحسّ والتجربة بصورة مفرطة.

فضرورة الفصل بين الجنسين التي نادت بها بعض الاتجاهات القائلة بالمساواة، إنّما نشأت من هذه المقدمة التي تصرح بالفارق الكبير بين الجنسين على مستوى الذهن والثقافة واللغة والعلوم والآفاق الفكرية، بحيث يصبح لكلّ من الرجل والمرأة عالمه الذي يختص به ويميزه عن صاحبه.

وإذا حاولنا دراسة المقولة التي تنادي بضرورة انفصال بيئة المرأة عن بيئة الرجل ضمن نطاق فلسفة علوم المعرفة لأمكننا التوصّل ـ من خلال التحليل الهيكلي والأساسي ـ إلى كنه عددٍ من الفرضيات والمبادئ التي تأخذ بها جملة من التيارات المنادية بالمساواة، فالذي يعتقد بأن التغييرات في بعض الهورمونات الأنثوية والذكورية، والأوضاع الفسلجية والبيولوجية للجسم، ونوع الفعاليات الجنسية، والتفاوت في الحقيقة الذهنية واللغة والثقافة، والفوارق بين عالم المرأة وعالم الرجل، لابد أن يقول بنوع من أنواع نسبية المعرفة.

يقول أصحاب نسبية المعرفة في إطار استعراض أفكارهم: «علم كل فرد نتيجة

---

(١) تأريخ فلسفة الغرب.

(٢) جورج ريجرز، نظريات علم الاجتماع في العصر الراهن، ترجمة: محسن شلاش.

مزدوجة لما يمتلكه في الباطن ويكتسبه من الخارج من معارف، لذلك فإنّ معرفة الفرد للحقائق الخارجية لا تتبادر إلى الذهن كما هي حاضرة عنده، بل تحضر عنده بعد تركبها بقوالب ذهنية بصورة نسبية، والفرضيات والتصوّرات الذهنية هي الأخرى قوالب تتخذ شكلها النهائي من خلال تأثير الدوافع والعوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية»[١].

فأولئك الذين يحدّون المعرفة بأصالة التجربة والحسّ، لابد أن يقولوا باختلاف القوالب الذهنية للمرأة والرجل، وذلك تبعاً لاختلاف الدوافع والعوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي تكوّن تلك القوالب عندهما، وإنّ هذه الأفكار الفلسفية في دائرة نظرية المعرفة ستستتبع بنى فلسفية أخرى في دائرة علم الوجود، فإحدى اللوازم الحتمية للقول بهذا الأمر هي نسبية المعرفة وأنّ الحقيقة ليست إلاّ معرفة كل شخص، وهذا ما يمكنه بدوره أن ينطوي على مبادئ وقواعد فلسفية أخرى.

أما الفرضيات والأفكار الفلسفية لدعوى المساواة التي تتبناها الماركسية والاشتراكية والليبرالية بهذا الشأن فهي واضحة جدّاً من خلال أسمائها وعناوينها، فالفلسفات الماركسية والاشتراكية التي تعدّ من الفلسفات الإلحادية أسّست بنيانها على إنكار وجود واقع أو حقيقة سوى هذ العالم المادي المحسوس، ولا يمكن التوصل إلى الحقيقة والواقع إلاّ من خلال الحسّ والتجربة، وهكذا اصطبغت المفاهيم الفردية والاجتماعية جميعها في هذه المدرسة الفكرية بالصبغة المادية. ومن البديهي استناد قراءة هذه المدرسة لمسألة الاختلاط بين الجنسين إلى ذلك الاتجاه الفكري وأيديولوجيته؛ «فوجهة نظر دعاة المساواة من الاشتراكيين هي السعي لترجمة المفاهيم على أساس تحليلاتهم الفكرية، وكأنهم لا يعترفون إلاّ بنظامين، هما: النظام الطبقي ونظام الهوية الجنسية، وعلى ضوء هذا الرأي، فإن الرجال في المجتمعات كافّة إنما يمارسون تسلّطهم على النساء، الأمر الذي يحتم على المرأة أن تعي وتفهم دوافع هذا التسلّط وكيفيته، ولا

---

(١) آية الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة: ٢٧٢.

يهدف هؤلاء من ذلك إلاّ إلى بلورة نظرية لسيادة الرجل، حيث يتمّ على أساس هذه النظرية تيسير فهم الأوضاع التي تفيد تسلّط الرجل في ظلّ النظام الطبقي، وبذلك يتسنىّ لهم الدفاع عن حقوق المرأة في النظام الاجتماعي. أما النظرية الماركسية فقد سعت لتفسير العالم من خلال نظرية تحرير البروليتاريا أو الطبقة العاملة»[١].

إنّ دعاة المساواة من الاتجاه الليبرالي واستناداً لهذه النـزعة يعتقدون أنّ: «هناك قراءات مختلفة للذاتية الفردية، من الفردية الألمانية والفرنسية إلى الفردية الإنجليزية والأميركية، ومن الفردية الاحتكارية إلى الفردية التعددية، وكذلك الفردية في علوم المعرفة وما إلى ذلك من شؤون الفردية، فالعنصر المشترك في جميع هذه القراءات محورية الفرد وأصالته. طبعاً دعاة المساواة من الاتجاه الليبرالي يعارضون قضية الفصل بين الجنسين»[٢].

«إن القضية التي تحظى باهتمام دعاة المساواة الليبراليين أو الإصلاحيين في علم الاجتماع والقضايا الاجتماعية إثبات أن التفاوت بين الجنسين ليس ذاتياً بل اجتماعياً جنسياً»[٣]. والأصالة في هذه المدرسة إنّما مُنحت للّذة والمنفعة. فاللّذة والمنفعة هي التي تحكم الروابط الجنسية، كما أنّ الحرية مطلقة، فليس هناك من حدّ للحرية سوى حرية الأفراد.

والذي نخلص إليه ممّا تقدم، عدم وجود أي مجال في الاتجاهات الليبرالية والاشتراكية والماركسية لرعاية الأخلاق والعفاف في قضية الفصل بين الجنسين أو الاختلاط بينهما.

فدعاة المساواة من الاتجاهات الليبرالية والاشتراكية والماركسية إنّما يتبنون الاختلاط حيثما كانت منافع المرأة ولذّاتها، في حين لا يتفقون والاختلاط إذا كان يشكّل خطراً على أهدافها وأغراضها، وعليه فهم يعتقدون بأنّ المرأة إنما يكتب لها

---

(١) پاملا ابوت وكلروالاس، مدخل إلى علم اجتماع مذاهب المساواة: ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٢) فصلية كتاب نقد، الإسلام والنظام في الليبرالية الرأسمالية: ١١.

(٣) پاملا ابوت وكلرو الاس، مدخل إلى علم اجتماع مذاهب المساواة: ٢٤٦.

النجاح إذا مارست دورها في الوسط الذي تسند إدارته وتنظيم شؤونه إلى المرأة نفسها، الأمر الذي يجعلها تحظى بمكتسبات أعظم في إطار منافستها للرجل. أمّا الأفكار الدينية فهي إلى جانب اهتمامها بالخصائص الشفافة واللطيفة المتعلّقة بجسم المرأة وروحها، تضع لها بعض القيود والحدود التي تضمن عفّتها وصونها من الفساد، حال خوضها مجال المنافسة جنباً إلى جنب مع الرجل، فالإسلام يرى المرأة والرجل وجهين لعملة واحدة، وبعبارة أخرى يراهما حقيقة واحدة ذات وجهين.

النظرة الفلسفية والاجتماعية للمدرسة الإسلامية

النظرية الاجتماعية الإسلامية هي النظرية التي تقابل النظريات الفلسفية المذكورة آنفاً بشأن الحضور الاجتماعي للمرأة في الأماكن العامّة والاختلاط والعزل بين الجنسين، والتي تتميز ببناءاتها وأسها المتينة.

فالإسلام يقول بوحدة جوهر الخلقة لدى الجنسين، فهما متساويان في الماهية والجوهر، وهما وحدة واحدة تأبى التجزئة والإنفصال، فليس هناك من فارق بين ماهية الرجل وحقيقته وماهية المرأة وحقيقتها، ويؤيد القرآن الكريم هذا المعنى حين يتعرّض لقضية الرجل والمرأة، «لا تنظروا للرجل والمرأة على أساس جنسيتهما الذكرية أو الانثوية، فحقيقة الإنسان إنما تستند إلى روحه لا إلى بدنه، وإنسانيته بروحه لا بجسمه، وليس بروحه وجسمه معاً»[1].

ويغدو العقل والتفكير ـ على ضوء النظرة الإسلامية ـ من مظاهر الروح المرتبطة بالقوة الناطقة والمدركة للإنسان، لا من مظاهر الجسم، وعليه فالتفاوت البدني لا يؤدي إلى أيّ تفاوت جوهري بين المرأة والرجل على مستوى الذهن واللغة والثقافة والمعرفة، لذا فالذي نخلص إليه هو أنّ المبادئ الإسلامية إنما تقف على الضدّ من مبادئ الفلسفات المعاصرة التي تنادي بالمساواة بين الجنسين، فهذه الفلسفات تؤمن بوجود تفاوت حقيقي بين عالمي المرأة والرجل، فيما يصرّح الإسلام بوحدة عالم الرجل

(١) آية الله جوادي آملي، المرأة في مرآة الجلال والجمال: ٧٦.

والمرأة إلى الحدّ الذي يجعل من العبث التساؤل عن حقيقة هذين الجنسين، هل هما متساويان أم متمايزان؟ وذلك لأن «حقيقة كل فرد روحُه، وما الجسم إلاّ أداة ووسيلة، وقد تكون هذه الأداة مذكرة تارة ومؤنثة تارة أخرى»[١].

فالإسلام لا يرى في المرأة والرجل أكثر من حقيقة واحدة، لذا لا تصل النوبة لطرح عملية التساوي أو التمايز التي تتطلب وجود حقيقتين، فالبناء الرئيس للنظرية الدينية إنّما يثبت الأصالة في الإنسان لروحه، ولا تقتصر الأفكار الفلسفية التي منحت الأصالة في الإنسان لروحه على اختزال حقائق العالم وواقعياته في المادة والماديات، بل إنّ المجردات هي الأُخرى لا تشتمل على حقيقة وواقع إذا ما أخذت لوحدها، بل الأصالة فيها كالأصالة في الماديات.

المبدأ الفلسفي الآخر للنظرية الإسلامية في هذا المجال هو أنّ وسائل المعرفة البشرية لا تنحصر في الحسّ والتجربة؛ إذ لو كان الأمر كذلك لأدّت الفوارق الفسلجية والبيولوجية المحسوسة إلى تباين معرفة المرأة تماماً عن معرفة الرجل، فيما الأمر ليس كذلك.

فالعقل النظري إحدى وسائل المعرفة في الفلسفة الإسلامية، وهو الذي يوصف بالفكر والعلم، وليس لـه ربط بكون الفرد ذكراً أو أنثى، إلى جانب ذلك هناك القلب الذي يتولّى مسؤولية الكشف والشهود، فهو الوسيلة الأخرى التي تتبناها المدرسة الإسلامية أداةً للمعرفة ووسيلة، وهو ما لا ربط له بدوره لا بالذكورة ولا بالأنوثة، فإذا كانت القضايا المرتبطة بالعلم ـ سواءٌ كان ذلك العلم حصولياً أو حضورياً ـ خاليةً من عنوان الذكورة والأنوثة، وأن الذي يتصف بالعلم الحصولي أو الشهودي لا تصدق عليه صفة الذكورة والأنوثة، كان من العبث طرح التساؤل الذي يقول: هل تتساوى المرأة مع الرجل في المعرفة والمفاهيم الذهنية أم لا؟ فمن الواضح عدم وجود أيّ فارق بين المرأة والرجل على مستوى المعارف استناداً للنظرية الإسلامية[٢].

---

(١) المصدر نفسه: ٧٧.

(٢) المصدر نفسه: ٧٩.

فالنظرية الإسلامية في المعرفة ترى أنّ العلم حقيقة ثابتة مجرّدة وليست نسبية، ولذلك فإن الذكورة والأنوثة، والتجارب الخاصة للمرأة أو الرجل لا تغيّر من حقيقة المعرفة شيئاً، فإذا أراد الرجل والمرأة التوصل إلى معرفة نظرية أو عملية بما لديهما من عقل وقلب ـ بغض النظر عن التجارب والمهارات الفردية ـ وسلكا طريقاً واحداً واستندا إلى مدرسة نظرية واحدة، فإنّهما سيتوصلان حتماً إلى حقيقة واحدة لا أكثر، وعليه فقضية الاختلاط بين الجنسين التي تفسّرها أطروحة دعاة المساواة لا تنسجم قطّ وما صرحت به الأسس الفلسفية للأطروحة الإسلامية، فالوصايا الأخلاقية هي ضابطة المعارف الإسلامية والقرآنية في قضية الاختلاط بين الجنسين، وهذه بدورها تتطلّب ضمانة تطبيقية لا يمكن التكهّن بها إلاّ في ظل الدين والشرائع السماوية.

وعلى سبيل المثال، بعد أن حذّرت الآية القرآنية الكريمة من مغبة الإتيان بالأعمال التي تثير الشهوة والفتنة، ذكّرت بالعودة إلى الله والتوجه إليه والفوز بالفلاح: ﴿**وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[١].

فهذه الوصايا والإرشادات الأخلاقية تتطلّب إيماناً بالمبدأ والمعاد وخالق الوجود الذي لم يخلق الناس عبثاً ولن يتركهم سدى، فهناك عالم آخر سترد إليه جميع الكائنات شاءت أم أبت.

المبدأ الآخر الذي تعتمده الأطروحة الإسلامية هو أنّ الإيمان يمثل حقيقة عينية، وليس من نوع الحقائق الذهنية والاعتبارية، وأن السبيل ممهدٌ أمام الجميع لبلوغ هذه الحقيقة العينية وإدراكها، فالتأمل في الفكر الإسلامي يقود إلى أنّ الفصل بين الجنسين يؤدي إلى الإبقاء على الروح الإنسانية بعيدةً عن الجاذبية الجنسية الناقصة، ويؤدي إلى انفتاحها على الجمال المطلق، دون الانهماك بالنظر إلى الجمال المحدود المشوب بالنقص، كما من شأنه أن يضاعف مسيرة الإنسان وانطلاقه نحو السعادة والكمال.

---

(١) النور: ٣١.

تمايز القوانين الاجتماعية للرجل والمرأة خارج حدود الهوية

المسألة الأخرى ذات الصلة بالدائرة الاجتماعية لقضايا المرأة والتي وردت بشكل أبحاث مسهبة في الأوساط الدولية والحركات التحررية المهتمة بقضايا المرأة والجمعيات والمؤسسات النسوية الاجتماعية، هي قضية المساواة في حقوق المرأة وواجباتها في القوانين الاجتماعية وعدمها.

فهناك عدّة أسئلة تطرح نفسها في مجال القضايا الاجتماعية للمرأة من قبيل: هل كان السلوك المختلف للمرأة والرجل في إطار الفارق في الجنسية والفوارق الفسلجية، سبباً لتمتعها بحقوق ووظائف مختلفة في حين لا بد أن تكون للرجل والمرأة حقوقاً وواجبات متساوية تماماً في سائر المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية و...، أم أنّه في غير المسائل المرتبطة بالفارق في الجنسية لابد من القول ببعض التفاوت بين الرجل والمرأة في البعض الآخر من القوانين؟ وهل يجب مراعاة المساواة بين حقوق المرأة والرجل في كافة الأصعدة والميادين؟

لا شك أنّ بحث تساوي حقوق المرأة والرجل من الأبحاث التأريخية القديمة، لكنّ أحد إشكالات هذا المبحث، يكمن في صحّة انحصار التفاوت في وضع القوانين الحقوقية والاجتماعية للمرأة والرجل خارج دائرة الفوارق في الهوية الجنسية وفساده، فبعض دعاة المساواة يعتقدون بضرورة تضييق دائرة التفاوت بين المرأة والرجل لتقتصر على التفاوت في الجنسية بينهما، وعليه فالتمييز في تشريع القوانين لا بد أن يقتصر فقط وفقط على هذه الدائرة المحدودة. ويستدلّ بعض المنظّرين على الادعاء السابق من خلال تأكيدهم على متطلبات الحياة، والرجوع إلى علم السلوك الاجتماعي، فيجعلون ذلك أنموذجاً للحياة الاجتماعية للإنسان.

أمّا وجهة نظر الإسلام بشأن هذه المسألة الاجتماعية فهي وجوب اتّباع النظريات والقوانين والتعاليم التي أمر بها الخالق بهذا الخصوص، الخالق الذي خلق الزوجية المتمثلة بالرجل والمرأة، فجعل أحدهما ذكراً والآخر أنثى، ولا يمكن الاقتصار بهذا التفاوت في الأحكام الاجتماعية على دائرة خاصة معينة، بل على الإنسان أن يقتفي آثار

الشارع المقدس ويتعبّد بقوله حيثما صرّح بالتفاوت بين الجنسين، لأن الشارع هو الخالق، وهناك تطابق مطلق بين قوانين التشريع وقوانين الخلقة والتكوين.

إنّ أغلب الاتجاهات التي تنادي بالمساواة وإن صرّحت بالتفاوت في نطاق تلك الدائرة الضيقة التي تقتصر على الهوية الجنسية ـ الذكورة والأنوثة ـ إلاّ أنها تثبت ماهية متساوية تماماً لجميع القوانين المرتبطة بالمرأة والرجل (في الأمور التي لا ترتبط بالشؤون الفسلجية والوراثية الحاصلة بفعل الجينات).

وبالطبع، فقد أدّى اختلاف الآراء والأنظمة الفكرية لهذه الاتجاهات ـ التي تتبنى قضية المساواة ـ إلى اعتمادها صيغ عدّة وأطروحات متعددة بشأن هذا الموضوع، فالبعض يوكّد ـ بقوّة ـ على قضية متطلبات الحياة، بينما يعتقد البعض الآخر بأن التفاوت في العُرف بشأن توزيع العمل بين المرأة والرجل ليس له من ارتباط بجنسيتهما أو بمتطلبات الحياة، بل ينبثق من الاجتماع وتسلّط الرجال على المجتمعات البشرية.

ولا يقرّ دعاة المساواة ـ على ضوء الفلسفة الماركسية ـ بتوزيع الأعمال التي يضطلع بها الرجل لتأمين الأوضاع المعيشية للمرأة، ولا يرون لنظام الأسرة انسجاماً مع أسس نظرتهم الفكرية التي تنادي بالمساواة وقواعدها.

فهم يعتقدون بضرورة عدم تزعّم الرجل في القوانين الاقتصادية لشؤون المرأة الاقتصادية، وهذا هو الرأي السائد لدى أغلب الماركسيين ودعاة المساواة من الذين يعارضون بعنف أولئك الذين لا يأخذون بنظر الاعتبار النظريات التحقيقية في دائرة الروابط الأسرية والتفاوت بين الجنسين.

فقد كتب پاملا ابوت وكلرو الاس ـ من علماء الاجتماع الذين ينادون بمساواة المرأة مع الرجل ـ بهذا الشأن: «إننا بحاجة إلى علم الاجتماع الذي حدّد هذه المجالات ـ أي مجالات التفاوت بين المرأة والرجل ـ ووضع بشأنها النظريات، كما أولى أهمية قصوى للنظام الجنسي ـ الذكورة والأنوثة ـ إلى جانب الطبقة والأصل والسن»[1].

---

(١) پاملا ابوت وكلرو الاس، مدخل إلى علم إجتماع مذاهب المساواة.

وعلى هذا الأساس، كان لابد لأنصار المساواة من الاعتقاد بضرورة تشريع القوانين الاجتماعية المتفاوتة تماماً بين المرأة والرجل. ومن المعروف أنّ الموضوع الذي يعالجه علم الاجتماع ـ أي الدائرة الاجتماعية وروابطها ـ ليس له من صلة بالهوية الجنسية، مع ذلك فإنّ بعض الاتجاهات التي تنادي بالمساواة ترى ضرورة إحياء حقوق المرأة، على أن التمايز الجنسي بين المرأة والرجل لا بد من التركيز عليه في غير دائرة التأثير الجنسي، وتشريع القوانين الاجتماعية التي تتناسب وجنس المرأة.

وهنا انبرى بعض المنظّرين الاجتماعيين للاعتراض بشدّة على وضع القوانين الاجتماعية المتفاوتة بين الرجل والمرأة خارج دائرة الجنس، فقد أكّد هؤلاء على متطلّبات الحياة، وأن دراسة حياة الحيوانات والرجوع إلى علم سلوك الكائنات والحركة التي تشهدها، سيمكننا من الظفر بالأنموذج الذي يحتذى به في الحياة للنهوض بالعلاقات الاجتماعية في المجتمعات البشرية، كما اعتقدوا أنّ «تفاوت سلوك الحيوانات بين جنسي الذكر والأنثى إنما ثبت بصورة عامّة من ناحية انتقال الإيعازات الجنسية والوراثية ـ الجينات ـ المرتبطة بالجنس، وليس هناك من اختلاف في سائر النواحي التي لا ترتبط بالأمور الفسلجية والجنسية. وعلى ضوء هذه النظرية، يمكن للتركيز على متطلبات الحياة وأسسها القائمة على التفاوت بين المرأة والرجل تقوية الرأي القائل بأن الحياة الاجتماعية طالما كانت هكذا لدى الحيوانات فإنّ ماهية الأحكام والقوانين لابد أن تكون متساويةً بالنسبة للمرأة والرجل معاً، سوى القضايا المرتبطة بالأمور الجنسية وبقاء النسل، فإن التمايز في السلوك والاختلاف في القانون لا إشكال فيه»[١]، يرون هذا بينما لا يقولون بالتفاوت القانوني في القضايا التي ليس لها ارتباط بالمسائل المادية والوراثية.

أما الذي يستشفّ من روح المعارف الإسلامية فهو أنّ التفاوت بين المرأة والرجل ليس من قبيل التفاوت بين جنس الذكر والأنثى في عالم الحيوان مقتصراً على الامتياز في إطار السلوك والتصرّفات الجنسية، بل إن المرأة والرجل يشتركان في حقيقة واحدة

(١) أسس الحياة في الفوارق بين الرجل والمرأة ـ فصلية فرزانه: ٢ و٣.

وهي أصل الروح، فتكون الذكورة والأنوثة كاللباس الذي يضمّ روحيهما، ولذلك يمكن مشاهدة هذا اللباس الرجولي أو النسوي في بعض المظاهر السلوكية النابعة من الروح.

على سبيل المثال، يمكن للمرأة الكشف عن عقلها وفكرها الإنساني بعواطفها، بجمالية صوتها وسلوكها، وكيفية تحاورها..

وخلاصة القول: إنّ المرأة ـ بحكم أنوثتها ـ تستطيع أن تبدي ظرائف الحكمة في ظرائف الفن؛ أما الرجل ـ وبحكم رجولته ـ فإنما يبدي ظرائف الفنّ في الحكمة.

إن التأكيد على الحسّ والتجربة ومتطلّبات الحياة لغرض التعرّف على الأنموذج الاجتماعي الصحيح بالنسبة للمجتمعات الإنسانية.. هو الآخر ليس بضروري على ضوء النظرية الإسلامية، لا سيما إذا انطوى هذا الأنموذج على تمايز الإنسان عن الحيوان في الكيفيات الذهنية، فمبدأ انعكاس الحياة الحيوانية على الحياة البشرية مرفوض تماماً في الإسلام، حيث تعتقد المدرسة الإسلامية بأنّ حقيقة روح الإنسان مدعاة للتمايز الجوهري بينه وبين سائر الحيوانات، ولا يمكن لهذه الخلقة الإنسانية العجيبة أن تبحث عن مثلها وأنموذجها في المجتمعات الحيوانية، فقد هداها فاطرها في عالم التشريع إلى أفضل المثل والنماذج ذات الانطباق على الحقائق التكوينية، التي كشفت عنها الشريعة التامّة الكاملة.

فالتمايز التكويني بين المرأة والرجل لم يُهمل طرفة عينٍ في عالم التشريع، بل لقد ظلّ هناك تأثير عميق لهذه التكوينيات في الأحكام والقوانين الفقهية التي لا ترتبط بدائرة الجنس.

فالفوارق في القوانين الاجتماعية بالنسبة للرجل والمرأة في الإسلام لا تعني التمييز بينهما أبداً، بل غاية هذه الفوارق إعادة التوازن بين المرأة والرجل من ناحية الحقوق ـ وإن كانت لا تؤدي إلى المساواة في الحقوق ـ فقد قال سبحانه: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾[1]، أي إنّ التفاوت بين المرأة والرجل ـ وهو نوع من

---

(١) الحجر: ٢١.

التفاوت الآلي ـ إنّما نشأ من خزائن السماء والشريعة السمحاء، حيث تنـزل القوانين الاجتماعية والدينية من تلك الخزائن.

الدين الإسلامي المتكامل يشتمل على مشروع هداية حقيقي، وأنموذج تام يشير إلى أفضل نظام فكري وعملي في عالم التكوين، وطبق النظرية الإسلامية فإنّه لا ينبغي التعامل مع المثل والأسوة من خلال القياس والاستحسان والاستنتاج من الطبيعة، ونشأة الإنسان التي تستند إلى التطور الذي شهده الحيوان، هذه الأمور برمّتها مرفوضة من قبل الإسلام. نعم، هناك اشتراك بين الإسلام ودعاة المساواة في عدم المساواة بين الرجل والمرأة خارج قضية الجنس التي تحكم الرجل والمرأة، وهذه هي الفلسفة التي قامت على أساسها الأحكام الشرعية من واجبات ومحظورات، حيث يمكن تفسير الواجبات على أساس الوجودات، وتفسير القيم والمثل على أساس الواقعيات والحقائق. أما المبدأ الرئيسي الذي تفترق فيه المدرسة الإسلامية عن الاتجاهات التي تطالب بالمساواة، فهو أنّ أغلب الموجودات والمعدومات ليس فقط لا يمكن التوصّل إليها عن طريق الحس والتجربة فحسب، بل يعجز عن كشفها والتوصل إليها حتى العقل النظري والعقل العملي المتعارف لدى البشر، أي أنّ العقل الجزئي هو الآخر ليس له القدرة على كشف الموجودات والمعدومات جميعها وإدراكها، في حين ذهبت أغلب الاتجاهات التي تزعّمت قضية المساواة بين الجنسين إلى كشف الموجودات والمعدومات عن طريق التجربة والحسّ والعقل الجزئي.

ذهب أغلب المتكلمين والفلاسفة المسلمين إلى أنّ الوحي هو الذي تكفّل بتفسير أغلب الواجبات والمحظورات على أساس الموجودات والمعدومات التكوينية.

فالأفراد الذين لا يرون التفاوت بين المرأة والرجل إلاّ في الفوارق الفسلجية والجنسية وينكرون الفوارق الظريفة المتجلّية في الجوانب الروحية للمرأة والرجل، سيرون أنفسهم مضطرّين لحصر الموجودات والمعدومات في الأشياء التي توصلوا إليها عن طريق الحسّ والتجربة.

ولا شك أنّ النـزعات والتيارات التي منحت الأصالة للعمل أو الواقع أو

السلوك.. إنّما ظهرت ـ كافّة ـ بصيغ فلسفية في بريطانيا وأميركا بوصفها أصداء وانعكاسات للمدرسة اللاأدرية، ولعلّ التحليل النهائي لجذور هذه النـزعات إنما يعود بنا إلى الفرضيات الفلسفية التي جاءت في فلسفة هيوم[1]. أما بعض النـزعات الفلسفية الناشئة من تيارات المساواة فإنها تعود إلى أنواع الفلسفة الشكّية.

والواقع أن تلك الطائفة من المنظّرين الاجتماعيين الذين يؤكّدون على إثارة المساواة وتكافؤ حقوق المرأة والرجل في علم السلوك الاجتماعي، لابد أن يكونوا ـ وعلى ضوء وجهة النظر الفلسفية ـ معارضين لأصالة الإنسان التي ترى أنّ نشأة الروح من الله، ولا يرون من تمايزٍ للإنسان عن الحيوان إلاّ في المسيرة التكاملية والطفرات التي أدّت إلى ظهوره، لأنّ من يقول بالتمايز الجوهري والحقيقي بين الإنسان والحيوان لا يمكنه أبداً أن يجعل متطلّبات الحياة والنماذج الاجتماعية مستمسكاً لإثبات بل لإقرار بعض النماذج السلوكية في المجتمعات البشرية.

في فلسفة الأخلاق والفقه والكلام، تؤيّد النظريات والفرضيات الفلسفية من قبيل الآراء التعريفية، والحسن الذاتي لأفعال الحق، وعينية الأحكام الفقهية، وعدم كونها اعتبارية، تؤيد أن أنموذجية أحكام الشريعة الإسلامية إنما صيغت على ضوء الحقائق التكوينية، ولكن لا يمكن لهذه الحقائق التكوينية أن تكون أسس الحياة البدائية لدى الحيوانات وسلوكها الاجتماعي أبداً.. فقد فرغ في العرفان النظري الإسلامي من مبحث انطباق التكوين على التشريع.

إن إدراك مفهوم النظم والوجود في الجملة، والنماذج الطبيعية في مقام الثبوت والواقع من الفرضيات والمبادئ المسلّمة في الفلسفة الإسلامية، ولكن لا يمكن اعتماد هذا المبدأ في مقام الإثبات أساساً لقياس منطقي لوضع الأحكام والقوانين الفقهية والحقوقية والاجتماعية و...

---

(١) أثين جيلون، نقد الفكر الفلسفي الغربي منذ القرون الوسطى حتى مطلع القرن الحاضر، ترجمة أحمد أحمدي: ٢٧٠.

والآراء الفلسفية والعرفانية من قبيل الاعتقاد بتطابق قوس النـزول وقوس الصعود، والاعتقاد بترشحات الوجود وكيفية إرتباطاتها بالعوالم، والالتفات إلى أسرار الشريعة وأسرار الطريقة و... جميعها من القضايا التي تؤيّد الأطروحة الفلسفية التي تقول بأنّ الواجبات والمحظورات إنما شرعت على أساس الوجودات والعدميات، إلا أنّ مفكري الشيعة يرون تعذّر معرفة علل الشرائع إلاّ من خلال النص على العلّة، وعليه فمجرّد التشابه السلوكي بين حياة الإنسان والحيوان لا يمكنه أن يقدّم للبشرية أنموذجاً كاملاً تحتذي به في مسيرتها.

إنّ أسس المعرفة التي يعتمدها علم الاجتماع الإسلامي هي الأخرى صيغت على أساس الاستناد إلى وجود العلم القدسي والتعبّد بالعلم المطلق، أما أسلوب المعرفة في علم الاجتماع الديني فليس من قبيل أسلوب المشاهدة والتجربة واحتمال الخطأ، بل هو الأسلوب المستند على حقيقة الوحي، أي الاستناد والتعبّد بالمعارف التي يُتوصل إليها عن طريق الكشف والشهود، لا كلّ كشف وشهود، بل كشف النبيﷺ الذي يتلقّى الوحي الذي يمثل نوعاً من الاتصال العقلي القدسي بمعدن العلم المطلق، وصياغته في قالب أخبار دينية.

ومن المسلّم به أن المدارس والمذاهب التي تتعامل مع برمجة وتنظيم العلاقات والقوانين الاجتماعية المرتبطة بالرجل والمرأة على أساس علوم الحسّ والتجربة لا يمكنها أبداً ادّعاء بلوغ الكمال في علومها ومعارفها، «فوجهة النظر الدينية تفيد الإخبار عن الناسوت والطبيعة، مروراً بدائرة الملكوت والجبروت، وانتهاءً باللوح المحفوظ والكتاب المبين وأمّ الكتاب والخزائن الإلهية وقوسي الصعود والنـزول و..»[١].

ومما لا شك فيه أنّ المفكّر الإسلامي الذي يؤمن بالأطروحة الإسلامية يفكّر بطريقة تختلف تماماً عما يدور في أذهان سائر المفكّرين الاجتماعيين ممن ينتمون إلى مدارس ومذاهب أخرى، والأسس والمبادئ الفلسفية في علم الوجود والمعرفة هي التي تلعب دوراً مهماً ومؤثراً في تفسيره للتفاوت في القوانين الاجتماعية بين المرأة والرجل، وهذا

(١) آية الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة: ٢١٥.

التأثير من الشدة والدوام بحيث إذا أردنا أن نبين جميع الأفكار وارتباطها بالمفاهيم الواردة في هذه النظرية لتوجّب علينا استعراض كافة أصول المعارف الإسلامية وخصائصها، وهذا ما لا يسعه البحث.

«إنّ قراءة العلماء والمفكرين المسلمين للخلقة والنسل والمجتمع والتأريخ قراءة متكاملة، تثبت ممارسة جميع الأجزاء لأعمالها، بحيث ترتبط هذه الأجزاء مع بعضها ارتباطاً يأبى الانفصال، وهذه الرؤية منبثقة ـ بلا شك ـ من جوهر الفلسفة والحكمة الإسلامية، والمحور الأصلي للحكمة الإلهية بمعناها الأخص يؤكّد هو الآخر سلسلة المراتب وارتباطها في الموجودات»[١].

وعلى ضوء هذه الرؤية، يقع النوع الإنساني في سلسلة مراتب الأجناس التي تمثّل النوع العالي والداني والسافل، والتي تؤلّف بمجموعها عالم الوجود.

المدرسة الإسلامية تنظر إلى الإنسان بوصفه نوعاً، والذكورة والأنوثة من العوارض الخارجة عن الذات الإنسانية، غير أنّ الذكورة والأنوثة تعتبر من العوارض اللازمة للذات وليست عرضية بالمعنى المفارق، لأن المفارقة نوع خروج عن طبيعة الشيء، وعليه فالأطروحة الإسلامية التفتت إلى التفاوت العرضي بين المرأة والرجل بنفس المقدار الذي اهتمت فيه بوحدة ذاتيهما وحقيقتهما التي تمثل نوعاً واحداً. وتفصيل هذا الموضوع يتطلب بحثاً مستقلاً لا يسعه المقام. وعلى حد تعبير فرويد: «لا بد من الخوض في جميع المعارف على ضوء ما ورد في علم المعرفة، فهي تتناول المباني العلمية العالمية لكل نظرية يمكنها أن تمثل تأريخا كاملاً، ففي هذه الحالة يمكن التوصل إلى الإدراك التأريخي للموضوع الذي نريد التعرف عليه بصورة واقعية تامة»[٢].

وعليه فإذا ادعى منظّر اجتماعي مساواة المرأة للرجل في الحقوق في المجالات كافّة، أو في المجالات التي لا ترتبط بالهوية الجنسية للرجل والمرأة، كان لا بد من سؤاله عن الأسس التي يعتمدها في معرفة العالم، وعن كيفية تفسيره للإنسان معرفيّاً، وعن مدى

---

(١) تقي زاده أرمكي، الفكر الاجتماعي لمفكري الإسلام من الفارابي إلى إبن خلدون: ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٣.

الأصالة التي يمنحها للروح، وعن تفسيره لنوعية ارتباط الروح بالبدن، فالذي لا يرى من فرقٍ في السلوك والمجالات ـ غير تلك التي ترتبط بالهوية الجنسية ـ بين المرأة والرجل فإنه إمّا لا يولي الروح أصالتها المطلوبة ويقتصر بالتفاوت على ما يشاهده في الفوارق المادية والكيميائية بينهما، أو أنه ـ وعلى ضوء فلسفته ونظرته للإنسان ـ يعجز عن تقديم بيان صحيح لعلاقة الروح بالجسم.

إن الروح وإن كانت تشكّل تمام حقيقة الإنسان في الفلسفة الإسلامية، إلاّ أنّها ليست بمعزل عن الجسم وتأثيره الآلي فيها.

فأحد البناءات الفلسفية للحكمة المتعالية للملا صدرا الشيرازي أنّ الروح جسمانية الحدوث، وفي الوقت عينه، الجسم هو الصورة الهابطة للنفس، وعليه فكلما كان الجسم ألطف كان تأثيره في الروح أعمق، وإن انعدم مثل هذا التأثير على دائرة ذات الروح، فالروح ليست ذكراً ولا أنثى إلاّ أنها حلّت في قالب قد يكون مذكراً أو مؤنثاً.

لقد عُرّفت النفس في الفلسفة الإسلامية جوهراً مجرداً في ذاته محتاج إلى المادة في أفعاله؛ أي أنّ النفس ليست مذكّرة ولا مؤنثة، إلاّ أنّها تحتاج في نشأتها الحسّية إلى الجسم المادي لممارسة دورها في الحياة الطبيعية والمادية، وهذا الجسم قد يكون ذكراً وقد يكون أنثى.

وعليه، فلم لا يمكن تصور قبول الاسلام ببعض التفاوت الذي يتميز بالظرافة بين المرأة والرجل في القوانين الاجتماعية غير المرتبطة مباشرة بدور الهوية الجنسية وأحياناً ضمن هذا الإطار بصورة غير مباشرة؟ فالإسلام وحي الله، خالق الذكر والأنثى.

تؤمن الفلسفة الإسلامية بالحركة الجوهرية في عالم الوجود، فقضية الوجود وتشكيله وكيفية ارتباطه ومراتبه ودرجاته وسيلان حركته ليست بمعزل عن النظرية الاجتماعية للمدرسة الإسلامية فيما يخصّ القوانين الاجتماعية للرجل والمرأة، فهناك تبدّل في الحركة الجوهرية، حيث يمكن للجسم البشري أن يبلغ في حركته الجوهرية مرتبةً تؤهّله لتلقّي الروح، وهي المرحلة المتقدّمة في الخلق التي يعبر عنها القرآن بالخلق الآخر: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾[1].

---

(١) المؤمنون: ١٤.

«في هذا التبدّل والتحوّل إلى شيء آخر، ليس هناك من كلام في الذكورة والأنوثة، لأنّ هذا الكلام إنما يصحّ لو كان هذا التبدّل على نحو التجافي أو من قبيل التبدلات الكونية والمادية، فالبدن قد خُلق وتحول إلى صور مجردة، فليس هناك من فارق بين روح الرجل وروح المرأة، فالكلام ليس عن حركة زمانية أو مكانية، كما ليس الكلام عن حركة كمية وكيفية، كأن يتحرّك بدن المرأة أو الرجل ليصل إلى مقام الروح، بحيث يكون هناك مجال للذكورة أو الأنوثة في هذه الحركة، بل ليس من سبيل لهذه الحركة سوى لجوهر وجود الشيء، وجوهر الوجود ليس مذكراً ولا مؤنثاً، وعليه فليس هناك من فرق في مرحلة ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ ...﴾»[1].

ثم تحل هذه الروح في هذا الجسم وتتجلى في حركاته وسكناته، أما تفاوت الوسائل فليس بمعزل عن التأثير على النتائج، ومن الممكن أن يكون الشارع المقدس قد أوصى بعض الوصايا الخاصة لكل من هذه الوسائل.

---

(١) المرأة في مرآة الجلال والجمال، مصدر سابق.

الفتيات وأزمة التربية الدينية

قراءة في إشكاليات الموروث التربوي

حوار مع: د. خسرو باقري (*)
ترجمة: كمال السيد

مدخل

يحتدم الجدل في موضوع التربية الدينية للأطفال، وتحديد الوقت المناسب لإجراء برامج التربية وتنيذها، وتلقين الأطفال التعاليم الدينية.

ففريق يرى أنّ الطفل يفتقد الاستعداد الكافي لتلقّي التعاليم الدينية ما لم يصل سن البلوغ، ولذا فليس ثمة جدوى في إخضاعه لبرنامج تربوي في هذا المضمار.

وفريق آخر يرى عكس ذلك، ويؤكّد على وجود الاستعداد لدى الأطفال لتلقّي التعاليم الدينية، شرط أن تصبّ في قوالب بسيطة قابلة للفهم والإدراك، ولذا فمن الضروري تنشئة الأطفال وتعويدهم على الأفكار والآداب الدينية.

ومن وجهة النظر الإسلامية، تجدر الإشارة إلى أن مهام الوالدين في تربية البنات أصعب منها إزاء تربية البنين، ذلك أن الانحراف عن قانون الفطرة السليمة والمنهج الصحيح سوف يتهدّد الأسرة وبقاء النسل السليم بالخطر.

(*) أستاذ جامعي وباحث مختص بشؤون التربية.

من هنا، يجب أن يكون تعليم البنات وتربيتهنّ بالغ الدقة، لكي يمكن ضمان عدم انحرافهنّ عن الفطرة، خاصّة بعد مرحلة البلوغ وتفتّح الميول الجنسية؛ بالنظر لطباعهنّ اللطيفة، وسهولة استغلال هذه الميول، وبالتالي جرّهن إلى السقوط والانحراف عن الطريق الصحيح.

وفي هذا الموضوع، يجب أن يلتفت إلى مجموعة من النقاط الأساسية من قبيل: كيفية الإفادة من المثل الدينية في تعزيز القدرات الذاتية والاجتماعية للبنات، ودور الدين في الحياة الفردية والاجتماعية لهنّ، وهل هناك منهج تربوي خاص بالبنات أم لا؟

كل هذا أثير في الحوار مع الأستاذ خسرو باقري الحائز على شهادة الدكتوراه في العلوم التربوية، وعضو الهيئة العلمية في كلية العلوم التربوية بجامعة طهران.

تعريف التربية الدينية

۞ كيف تعرّف التربية الدينية، وهل ثمة اختلاف بينها وبين المجالات التربوية الأخرى؟

۞ إذا نظرنا إلى التربية الدينية في عرض سائر المجالات التربوية الأخرى من قبيل: التربية الاجتماعية، التربية البدنية، التربية العاطفية و... فستكتسب التربية الدينية معنىً معيناً، أمّا إذا أخذنا التربية الدينية على نحو أشمل، بحيث تضمّ قسماً من الأبعاد التربوية أو سائر أبعادها فإنّها ستتّخذ مفهوماً آخر.

فالتربية الدينية في معناها الأول ستكون إلى جانب التربية العاطفية التي نعلّمها أبناءنا وبناتنا، وكذا تنظيم علاقاتهم الاجتماعية، فنعلّمهم الآداب والمناسك التي لها أثر ديني واضح، ونسعى بجدّ في هذا السبيل لتحقيق ما نطلق عليه: التربية الدينية، وفي العالم يستخدم الاصطلاح: «edacation Religious» بهذا المعنى؛ يعني أنّ هناك حدوداً خاصّة وواضحة بهذا المجال تختلف عن سائر المجالات الأخرى. وهذا ما يبدو جلياً في الدول العلمانية، إذ يكون للتربية الدينية مجال محدود جداً، وربما لا تشغل التربية الدينية في مدارسها قسماً متكاملاً ذا أهمية.

أمّا وفق اصطلاحنا فإن التربية الدينية تطلق على جملة من الأُمور التي تبدو دينية بوضوح وتختلف عن سائر النشاطات الأخرى فنعدّها في دائرة التربية الدينية.

وإلى جانب هذا، يوجد مفهوم آخر تكون التربية الدينية فيه إطاراً واسعاً ومعياراً عريضاً يشمل كل الأنشطة التي تنسجم مع الأهداف الغائيّة للخلق، فتنضوي حينئذٍ تحته النشاطات الاجتماعية والعاطفية والبدنية كافّة، وهنا سيكون لهذا المفهوم الواسع دور في غاية الأهمية، غير أنّ المربّي والمتربّي كلّ منهما يبقى حرّاً في انتخاب المناهج والتفاصيل في جزئيات الأمور المختلفة وفي المجالات المتنوعة؛ ذلك أنها غالباً ما تبقى مستقلّةً عن التعاليم الدينية، وما أكثر النظريات التي ظهرت في هذا المضمار. ومع ذلك يمكن القول: إنّ قسماً من التفاصيل في كلّ من هذه المجالات لم يتعرّض له الدين، ولذا يتوجب تنمية هذه التفاصيل والجزئيات من خلال التجارب والدراسات.

من هنا، تغدو التربية الدينية في مفهومها الأول في عرض المجالات التربوية الأخرى، وفي مفهومها الثاني في طولها، فتقوم بدور ترشيدي في الأصول والمناهج والغايات، حيث يشمل الدين مختلف التفاصيل الحياتية في أبعادها المتنوّعة النفسية، والعاطفية، والجسمانية.

ولا شك أنّ الدين معنيّ قبل غيره بهذه التفاصيل بأجمعها، غير أنّنا مضطرون لأن نتوقف عند مقولة: أنّ للدين برنامجه المفصّل لكلّ حاجات اليوم والغد بجزئياتها المختلفة، حيث إن في هذا ما يدعو إلى مزيد من البحث، وربما لا يكون من الضروري أن تكون عند الدين تمام هذه التفاصيل، ذلك أنّ الدين يقدّم ـ فقط ـ المعايير والضوابط والأصول العامّة، وينتظر هنا أن نعرض عليها الغايات والأصول والتفاصيل الأخرى، الأمر الذي يستلزم منا ـ وبشكل حتمي ـ المزيد من الدراسات واكتساب المزيد من المعارف والمعلومات.

وإذا ما أراد الأفراد الرجوع إلى الدين في القضايا التربوية فإنّ هذا سيكون على نحوين:

الأول: أن نعتبر المسألة برمّتها مسألة تعبديّة؛ بمعنى أنّ على المرء الإعراض عن

بحث الأدلّة والعلل والحكمة في كل أمر يقوم به، وهذا غير وارد تربوياً، ولا يمتلك في الوقت عينه منطلقاً شرعياً يستند إليه، ويعدّ هذا الأمر تلقيناً؛ لأنه لا سؤال، والمطلوب قبول النتائج فقط، أمّا كيف يمكن صياغة فرد بهذه المواصفات؟ فهذا في ذاته أمر يحتاج إلى بحث آخر.

الثاني: وهو ما يمكن الدفاع عنه من الناحية الشرعية ـ إننا نعرف طبعاً أنّ الشريعة لم تبيّن التفاصيل كلّها، لكن هذا لا يعني أنّها لم تبيّن الأمور العامّة والقواعد الكليّة، فعلى سبيل المثال، فروع الدين من قبيل الصلاة، والصوم، والجهاد، والحج، والزكاة وغيرها، كلّها تمتلك رصيداً مفهومياً واضحاً؛ إذ وردت في نهج البلاغة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام فلسفة هذه الأمور جميعاً، ولكن من المؤسف أننا نتعامل مع التعبد أحياناً كما لو أنّه يعني انعدام الفهم، وبعبارة أخرى انعدام السؤال أبداً، فيما السؤال ممكن، وكذا وجود الجواب أيضاً.

وعلى هذا لو عرّفنا الدين باعتباره نظاماً تربوياً ينطوي على أهداف ومعايير وأصول، يتوجب علينا حينئذٍ بحث هذه المقولة بغية تنمية ما يطرحه الدين نفسه، وأن يكون ذلك منسجماً مع فهم المخاطب ولغته، لتقديم أطروحة عقلانية للفرد للتوصل إلى انتفاء التضاد بين العبودية والعقلانية، بل ولمس مدى الانسجام بينهما.

بين البلوغ الجنسي والميول الدينية

۞ بالالتفات إلى ما يقولـه علماء النفس بأنّ مرحلة تفتح الحسّ الديني تواكب بروز الغرائز البشرية أثناء البلوغ وسنّ الشباب، هل ثمة ارتباط بين أزمة البلوغ وهذه القفزة والتحوّل في الحاجات والميول الدينية؟

۞ هناك بحث كلّي لدى علماء النفس في حدوث قفزة فجائية في الحالة النفسية والذهنية للشباب؛ إذ تظهر حالة من الهياج النفسي والعاطفي في الجوانب المعرفية والمسؤوليات الاجتماعية يمكن ملاحظتها بشكل واضح. وهنا ينبغي أن نفهم فيما إذا كان الحس الديني ينتمي إلى مثل هذه الإحساسات أم لا؟

طبعاً ذات القفزة هذه، والتي تعني حدوث تغير أساسي وفجائي، مسألة لم يقطع بها علماء النفس حتى الآن لكي يمكن أن نحدّد خطاً للبلوغ يحدث فيه هذا التغير الأساسي والفجائي الفسيولوجي ـ النفسي والذهني.

ولأن الأبعاد النفسية للمسألة ترتبط بالثقافة فهذا يعني أنّ الخصوصيات الثقافية للمجتمع يمكنها أن تكمل ذلك. إذن فالخلفية التربوية والثقافية للفرد والمجتمع يمكن أن يكون لها دور مصيري في هذا المضمار. لنفترض وجود فتاة نشأت في أسرة متدينة، يعني أنّها عاشت منذ البداية في بيئة دينية، الأفكار والسلوكيات دينية، والأحاديث التي يتبادلها أعضاء الأسرة دينية أيضاً، حيث ينمو ذهنها ويتبلور بشكل تدريجي مواكباً لمنطق هذه المسائل الدينية.

وفي النتيجة يمكن القول: إنّنا لا نشهد قفزة فجائية في الحس الديني ليصبح الفرد فجأة متديناً، وإنّما سنشهد استمراراً للتربية الدينية التي بدأت منذ مرحلة الطفولة، ومن ثم حدوث التغييرات بصورة تدريجية.

وهذا ما لا يمنع ـ بطبيعة الحال ـ من القول بحدوث ترسيخ في المشاعر الدينية في سنّ البلوغ، أي أنّ الحس الديني سيشهد حالةً من العمق أكثر.

أما في حالة نشوء فرد في بيئة غير دينية أو في أجواء معادية للدين، فمن الممكن في سنوات البلوغ وإثر احتكاكه بمعلم طيب (متدين) أو أستاذ أو حتى زميل في الدراسة بتلك الصفة أن تحدث تغيرات فجائية سريعة. وأساساً، ليست هذه مسألة ثابتة في التحول النفسي، بل إنّ الأرضية الثقافية والتربوية للفرد لها بُعد مصيري ومؤثر أيضاً.

بين الطفولة والمراهقة

۞ هل هناك سن محدّدة لإرساء المعارف الدينية والوصول إلى عقائد صحيحة؟ وهل ثمة اختلاف بين مرحلة الطفولة ومرحلة المراهقة؟

۞ انطلاقاً من بدء نشاط الذهن في مرحلة الطفولة وقدرة الطفل على إقامة وإنشاء حالات من التفاهم مع من حوله تبدأ عملية التعلّم.

إنني أعتقد أنّ المسائل الدينية تنضوي ضمن هذا المستوى، يعني لا ضرورة لأن

نحدّد سنّاً معينة تبدأ فيها عملية التعليم، بل إنّ هذه العملية يمكن أن تكون مسايرةً لعجلة الحياة العادية، ومتناسبة مع مستوى فهم الفرد وإدراكه.

فلو افترضنا أنّ التعليم في مرحلة الطفولة تلقينيّ ثم يحدث تحوّل كيفي في مرحلة المراهقة مما يؤدي إلى اتخاذه ـ أي التعليم ـ بُعداً تحقيقياً، فإننا في هذه الحالة لا نستطيع أن نضع حدوداً صارمة بين هاتين المرحلتين، أي أنّنا في مرحلة الطفولة نقوم بتلقين التعاليم الدينية دون تقديم دلائل كافية، ثم نبدأ فيما بعد في سنّ خاصّة مرحلة التحقيقات.

وانطلاقاً من أنّ النمو البشري نموّ متصل وأنّ الدين والعقائد الدينية تنطوي على دلائل وبراهين وعلى منطق إقناعي فمن الممكن البدء بعملية التعليم مع طرح هذه الدلائل والبراهين وبمستويات متدرجة منذ المراحل المبكّرة في حياة الإنسان. ونظراً لمحدودية التفكير الطفولي يمكن القيام بخطوات متناسبة مع مستويات إدراك الطفل.

لا يقوم الطفل من الناحية الثقافية عادةً بالمطالبة بدليل أو برهان في تعامله مع البيئة الثقافية من حوله، وهذا ما ينسحب على المسائل الدينية، فعلى سبيل المثال لم يحدث أن تلميذاً سأل معلّمه عن مصدر المعلومات التي يلقيها في الصف؟ أو عن طبيعة منهجه في التعليم؟ أو عن منطقية هذا المنهج؟

وكأن هناك فرضية راسخة في وعي التلميذ تقوم على صوابية كلّ ما يقوله معلّمه، وأنّ عليه فقط أن يصغي ويتلقى المعرفة باقتناع تام وإيمان كامل، وهذه حالة لا يمكن إنكارها في حياة الأطفال والناشئين.

وينظر الأطفال ـ في الحقيقة ـ إلى التربية بمعناها العام، حيث تكون التربية الدينية جزءاً من هذا المسار الكلّي.

فهناك إيمان بقدرٍ ما باعتبار المعلم والمربّي الديني، وهناك فرضية قوية وراسخة بصوابيّته، وهذا لا يعني أن نطلب منهم عدم السؤال، أو نعرض عن تقديم الجواب على أسئلتهم، إنّما نقدّم أجوبةً تتناسب ومستوى إدراكهم، وهكذا يتطوّر المسار التعليمي، حتى إذا حلّت مرحلة المراهقة يجد اليافع أرضية مناسبة لتعميق إدراكاته،

ومن ثم تظهر أسئلته في قالب نوعي جديد.

ومن الطبيعي في هذه المرحلة أن تتجه الأسئلة إلى الأسس والمرتكزات التي يستند إليها الدين، وتدور الأسئلة ـ في الغالب ـ حول المحور العقائدي، وفي هذه الحالة يجب أن تكون الأجوبة متناسبةً تماماً ومستوى الأسئلة وعمقها.

المنهج التربوي للفتيات

۞ **هل هناك منهج تربوي خاص بالفتيات؟**

۞ هناك إطار عام تشترك فيه المناهج التربوية، فانطلاقاً من اشتراك الصبيان والبنات في الإنسانية، من الطبيعي اشتراكهما في قواعد تربوية، دينية كانت أو غير دينية، مع التأكيد على وجود بعض النقاط التي يختص بها جنس دون آخر، وهذا ما يعود ـ بطبيعة الحال ـ إلى الفروق والمميزات الجنسية، وإلى العوامل التاريخية والاجتماعية.

فمن الممكن ـ مثلاً ـ أن نجد فروقاً واختلافاً في المناهج التربوية للجنسين لأسباب تعود إلى البعد الجنسي من حيث الجانب النفسي والغائي والهياج الأنثوي، مما يوجب ـ مثلاً ـ اتّباع أسلوب تربوي مع الإناث يختلف عمّا هو متّبع إزاء الذكور. فعلى سبيل المثال تحتاج البنت إلى برنامج تربوي في الثقة بالنفس أكثر مما يحتاج إليه الصبي، لأن البنت تمتاز بمشاعر جيّاشة ومتدفقة، وهذا ما يكسبها حساسيةً أكثر، فتكون حاجتها للثقة بالنفس والثبات أكبر.

وفي هذه الحالة، يمكن القول بأنّ ثمّة حاجة في تربية البنات إلى تنمية الثقة بالنفس تنميةً مضاعفةً، وهذا لا يعني بطبيعة الحال استغناء الأولاد عن الثقة بالذات، فهم أيضاً بحاجة إلى ذلك.

وبالنظر إلى أنّ البنت تبلغ ـ بشكل عام ـ مرحلة البلوغ قبل الصبي، وسنّ البلوغ في البنات أقل مما هو لدى الأولاد، فمن اللازم إذن إعداد أرضية للثقة بالنفس مبكّراً بالنسبة للبنات؛ ذلك أنّ الجانب العاطفي لدى البنات المراهقات أقوى منه لدى الأولاد، وبالتالي تحتاج البنت إلى ثبات واستقرار في شخصيتها، يصونها ويحافظ على كيانها.

فبعض الفتيات في سنّ المراهقة سرعان ما ينخدعن من قبل الجنس الآخر، ويعود هذا إلى التزلزل العاطفي في مرحلة الطفولة في شخصية البنت، ولذا يتوجّب توعية الفتاة بألاّ تثق بالآخر بهذه الطريقة السطحية الساذجة.

هذه بعض الخصائص في المناهج التربوية للبنات، والتي تعود إلى الجانب الجنسي.

أمّا من الناحية التاريخية، فهناك نقطة جديرة بالتأمل والبحث، وهي أنّ المرأة اليوم قد شعرت بهذا الحيف التاريخي الذي تعرّضت له النساء على مرّ العصور والأزمنة، وهذه المظلومية والحيف قد تنسحب علينا أيضاً إلى حدٍّ ما؛ إذ وقعت هذه الظاهرة بمستويات مختلفة، وهذا التغير ثقافي ـ تاريخي أكثر منه ديني أو إسلامي. وعدم التوازن التاريخي هذا يوجب علينا تدارك ما فات وتلافيه، مما هو خارج قدرة البنات والنساء، بتقوية الأرضيات الخاصّة وتعزيزها.

إنّ الحضور النسوي في المجالات المختلفة سواء العلمية، أو الثقافية، أو الاجتماعية و.. في المجتمع مؤشر جيد، ولكنه ما يزال بحاجة إلى دراسات دقيقة في خصوص الحقوق الاجتماعية، والحقوق العائلية، أو قضايا المرأة المختلفة في المجال التربوي، وبخاصّة في الإطار الأسري.

فهناك سلسلة من الثوابت الثقافية في الأسرة تلحق أضراراً بالبنات في المجال التربوي أو ترتّب على الأسرة مسؤوليات مضاعفة تؤدّي إلى إيجاد محدوديات في التحصيل الدراسي والمشاركة الاجتماعية، وبالتالي فقدان بعض الامتيازات. هذا كلّه يدعو إلى إعادة النظر لجبر ما فات تاريخياً وثقافياً.

من هنا، يمكن القول بضرورة تدوين المناهج والأصول التربوية الخاصة بالبنات، وبذل الدقّة اللازمة في الدراسات التحقيقية في مضمار العلاقات الاجتماعية الأسرية، والشطب على العلاقات الظالمة بشكل منطقي لا يؤدي إلى وقوع الظلم على جنس الذكور.

دور الدين في حياة الفتاة

۞ ما هو دور الدين في الحياة الفردية والاجتماعية للفتيات؟

۞ للدين آثاره العديدة في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان تتناسب مع كيفية طرحه وتلقّيه، والتربية الدينية لها بعد عام مرتبط بالجميع، لكن تأثيرها في الحياة الفردية للإنسان مرتبط بتبلور فهم مناسب عن العالم في التفكير، وهذا كما يعني ارتباط عالم الوجود بالمبدأ القادر والعالم والحكيم والمدبّر وله نهاية منطقية، فهو إذن عالَم منظّم، غائي وقابل للفهم.

فمن الحاجات الفردية، قابلية العالم للفهم في الأطر الكلية التي تلعب دوراً هاماً في سعي الإنسان ونشاطه، لأنّ أيّ خلل في هذه الأطر الكلية قد يؤدي بالإنسان إلى الشعور بالعبثية والضياع، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ قسماً من العلاقات الدينية هي علاقات عرفانية وعبادية، تقوم بدور تلطيفي للهيجانات والعواطف الإنسانية؛ إذ تؤدي هذه العلاقة بين الفرد وربّه إلى تلطيفٍ في كيانه، وهو دور يشبه دور الشِّعر في تلطيف العاطفة، بل إنّ دور العرفان والعبادة أكبر بكثير إذا قيس بالشعر.

ثالثاً: إن للدين دوراً فاعلاً في توسيع رقعة العلاقات الإنسانية بما يبني من علاقات اجتماعية متنوعة حيث تتسع الدائرة لتشمل الناس كافّة.

بعبارة أخرى، كل ما ينضوي تحت عنوان عباد الله ومخلوقاته، أو على حدّ تعبير الإمام علي عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر: «إنّ الناس إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»[1]، أو كما ورد في الحديث المأثور: «الخلق عيال الله»[2].

وعلى كلّ حال، فهذه رؤية واسعة تؤثر في التعامل الاجتماعي والعلاقات بين الناس، وهي رؤية يقدّمها الدين، ولكن المتدينين عندنا لم يهضموها بشكل صحيح فنتج عن ذلك ضيق في النظر بحيث يصبح كل من دان بديننا فهو منّا ومن لم يدن فمنبوذ ومطرود! وهذا الأمر لا يعدم التأثير في العلاقات الاجتماعية.

هناك نقاط متألّقة في أدبيات الدين مثل الرفق، والمداراة، وحتى التغافل، ذلك كلّه

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣: ٤٢٦ ـ تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

(٢) أُصول الكافي، الكليني ٢: ١٦٤، باب الاهتمام بأمور المسلمين والنصيحة لهم ونفعهم.

له شأن في إعادة التوازن في العلاقات الاجتماعية، ولا نعني بالتغافل الغفلة، لأن التغافل يتضمّن حالة من الوعي والانتباه.

وللدين في حياة الفتيات مجموعةٌ من الآثار الخاصّة في مضمار الحياة الذاتية لما يتميز به كيان الفتاة من خصوصيات ترتبط بالجانب العاطفي، بوصفه ظاهرةً قيمةً وهبةً إلهية.

ونظراً للخصوصيات الفردية ـ من حيث التكوين والوجود ـ بالنسبة للفتيات والنساء وتأثيرها على العلاقات والروابط الاجتماعية، لذا تترتب على خصائص المرأة وميزاتها السيكولوجية وتأثير ذلك في الحياة الاجتماعية حقوق تتعدّى مسائل مثل النفقة، بحيث يكون نوع عملها في ضوء مقولة الإمام علي عليه السلام: «المرأة ريحانة وليست بقهرمانة»[1] فلا تسند لهذا الجنس الناعم أعمال شاقّة وصعبة، وتتعين طبقاً لذلك واضحة للأعمال الخاصّة بالمرأة تتلاءم وتكوينها النفسي والجسمي بعيداً عن شعار المساواة على الطريقة الغربية، والذي كلّف المرأة في الوقت الراهن خسائر كبيرة، جعلها تعيش ظروفاً سيئة للغاية، فنجد المرأة تعمل في سلك الشرطة، كما تعمل في البناء، وتقود الشاحنات وغير ذلك من الأعمال الشاقة التي تستنـزف المرأة عاطفياً وإنسانياً، الأمر الذي أدّى إلى نتائج سلبية مؤسفة.

وبالالتفات إلى أنّ فتيات اليوم أمهات الغد، فإنّ جزءاً من المقدمات التربوية سوف يسهم في تنمية ونمو عاطفة الأمومة، وبالتالي يجب تأهيل الفتاة لتكون أُمّاً مثاليةً في تربية أبنائها تربيةً صحيحةً تبدأ منذ المراحل المبكرة.

على سبيل المثال، حالة عدم الاكتراث واللاأبالية في حياة الفتاة العاطفية، حيث يمكن أن تكون أرضية مساعدة على إهمال أبنائها بعد أن تصبح أمّاً.

وطبيعي أنّ عاطفة الأُمومة هبة إلهية متأصّلة في ذات المرأة وفطرتها السليمة، لكن التربية لها دور في تعزيز وتقوية هذه العاطفة أو إضعافها.

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٣١: ٤٠٥ ـ تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

من هنا، يمكن القول بأنه يتوجب ـ في تربية البنات ـ العمل على تعزيز حالة الاهتمام بالآخرين والشعور بالمسؤولية، وهكذا بالنسبة لمسؤولية البنين الاجتماعية حيث ينبغي أن تكون متناسبةً ومسؤوليات الأسرة، من قبيل تأمين الجانب المعاشي والاقتصادي و...

غير أنّه ـ وعلى ضوء رؤية الإسلام لدور المرأة في الأسرة ـ أوكلت إليها مسؤوليات عديدة في التربية، فيلاحظ إذن بناء الخلفيات وتناسبها مع تلك الأدوار.

الفتاة والتديّن الخرافي

۞ قد تُحدث الميول الدينية لدى بعض الفتيات وبسبب من تأثير العواطف والأحاسيس قفزة عرفانية، ومن الممكن في غياب الترشيد لهذه الميول أن تتّجه الفتاة إلى بعض المظاهر الخرافية، فكيف يمكن الحؤول دون ذلك؟

۞ تظهر ـ بسبب طبيعة البنت العاطفية ـ الميول نحو المسائل العرفانية والأدبية بصورة أقوى، ومن هنا ينبغي إعداد أرضية مناسبة للنمو الصحيح، كما يتوجب أيضاً العمل على إيجاد برنامج وقائي ودفاعي ضد أشكال الاستغراق والإفراط في هذا الجانب.

وبما أنّ فرص الانحراف موجودة، فإنّ من المنطقي القيام بعمل وقائي، خصوصاً لتوافرها في دائرتي الأدب والعرفان، وسرعة امتزاجهما بالخرافات، حتى الخرافات الدينية منها، أي الخرافات المنتشرة في ثقافتنا الدينية، ومن المؤسف ألاّ نجد لدى البعض قاعدةً فكريةً وعقيديةً صحيحة، ولذا سرعان ما يكون عرضةً للتلوث بالخرافة.

إلا أنّه يمكننا ـ مع ذلك ـ إدخال عنصر العقلانية بوصفه صمام أمان من الجنوح نحو الخرافة، أي يتوجب القول بضرورة عقلنة البرامج التربوية للبنات؛ وذلك بسبب طبيعة هذا الجنس وميوله نحو العرفان وتأثره الشديد بالمسائل العاطفية، فإذا ترك الحبل على غاربه فسوف تتجذّر الحالة اللاعقلانية.

وعلى هذا الأساس، يبدو عنصر العقلانية في تربية البنات أكثر أهمية منه لدى البنين،

وهذا يعني أنّ هناك اختلافاً في المستويين، وإن توفرت مشتركات كثيرة بين الجنسين.

إذن يتوجّب علينا وضع العرفان والأحاسيس الأخرى ضمن ضوابط عقلانية، وهذا يعني الحذر الشديد من الخرافة، وسيكون دور الدين مهماً في تجذير الحقائق والعمل على ترسيخها، وما عدا ذلك فإنّه سيمنحنا القدرة على النظر بعين الشك حتّى بلوغ اليقين.

ودين الإسلام بالذات ينطوي ـ إذا ما تعمّقنا في دراسته من خلال النصوص والروايات ـ على توجيهات تدحض الخرافة وتذمّ الجنوح إليها، غير أنّ ثقافتنا الدينية خصوصاً المنتشرة بين العوام من الناس ومع بالغ الأسف توفّر أرضية مناسبة لشيوع الخرافة، ولذا يتوجب عرض الثقافة على المعايير الدينية الأصيلة وتقويمها باستمرار حتى لا يبقى ثمة مجال لتفشي الظواهر السلبية في مجال التربية الدينية.

۞ ما هي في رأيكم المناهج المطلوبة في صياغة المثال والأنموذج والقدوة من أجل تعزيز القدرات الذاتية والاجتماعية لدى الفتيات؟

۞ من الأصول والأساليب التربوية وجود الأسوة والقدوة في المسار التربوي، وهذا ركن أساسي بنّاء للغاية، ويمكن القول: إنّ أيّة عملية تربوية تنجح في صياغة المثال والقدوة تكون قد اجتازت منتصف الطريق في مسار التربية، إذ تحدث تحولاً في ذات الفرد، يدفعه إلى الإيمان والثقة في تحقيق المثال في ذاته.

كما لو أنّ تلميذاً لديه ميول أدبية، فإنّ وجود معلم شاعر وأديب سوف يعزّز هذه الميول والتوجهات، فيكون لوجود المعلّم أثر هام في نموّ الطاقات الأدبية والشعرية لديه.

وهذه نقطة أساسية، إذ نجد القرآن الكريم يتحدّث باستمرار عن الشخصية الأسوة والقدوة والمثال الذي ينبغي الاقتداء به وتمثّل خُطاه.

من هنا، يتعيّن في العملية التربوية إدخال المثال والأنموذج والقدوة في حياة الفرد النفسية والفكرية، وألاّ يكون تعريف القدوة لمجرّد الحب فقط، فهذه علاقة غير مجدية وغير فاعلة، إنما يجب أن يتمّ خلق الأنموذج بأسلوب قوي ومؤثر ليُحدث الأثر

التربوي الإيجابي المطلوب.

ومن المؤسف أنّنا لا نجد كتابات وآثار في هذا المضمار يمكن التعويل عليها؛ لأنها لا تتطرّق ـ في الغالب ـ إلى تفاصيل السلوك الإنساني والرؤى الفكرية لكي تكون نقاطاً مشعّة وملهمة.

يجب ألاّ نتصور القدوة تمثالاً خالياً من كلّ نقص وعيب.. تمثالاً من الفضيلة والتقوى و... بل يجب أن يكون تصوير القدوة بطريقة تمزج بين الإثنين، يعني إمكان رؤية الهدف والغاية وكذلك بعض نقاط الضعف، وهذا ما نلاحظه في أدبياتنا الدينية. فلقد طرح القرآن الكريم النبيّ صلى الله عليه وآله مثالاً وقدوة وأنموذجاً، قال تعالى: **﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾**[1]، وفي الوقت نفسه نرى خطاباً آخر للنبي يصرّح: **﴿واستغفر لذنبك﴾**[2] ولا يهمنا هنا آراء المفسّرين في تأويل الذنب فربما يكون ترك الأولى، أو ترك المستحب فهو بكلّ الأحوال يعدّ ذنباً بالنسبة لشخصية مثل النبي صلى الله عليه وآله القدوة والمثال، والآية صريحة في الخطاب، فلماذا خاطب القرآن النبي صلى الله عليه وآله بهذه الطريقة؟ فإذا كان المثال والقدوة والأنموذج يطرح بطريقة خالية من كل نقص لاتخذ القرآن اتجاهاً ومنحىً آخر في التعبير، أو لتمّ الأمر خارج النص القرآني في وحي خفيّ.

ولكنّ القرآن الكريم استخدم هذه الصراحة أيضاً ليكون ذلك الاستغفار جزءاً لا ينفك عن القدوة، يعني طلب الغفران في حالة ارتكاب ذنبٍ كبير أو صغير.

إذن، ينبغي عدم تصوّر توجّه ضربة للعملية التربوية في حالة ظهور نقطة ضعف في المربّي، فبعض المربّين والمعلّمين ـ على سبيل المثال ـ يتخوّفون من قول: «لا أعلم»، لأنه يتصوّر أنّ ذلك لا ينسجم معه بوصفه قدوةً، وأنّ القدوة والمثال يجب أن يعرف كلّ شيء ويجيب عن الأسئلة جميعها، في حين أن مقولة: «لا أعلم» هي بحدّ ذاتها مثال، يتعلّم التلميذ منه أن مقولة: «لا أعلم» ذات قيمة اجتماعية وتربوية.

إنّ علينا أن نقدّم مثالاً حيّاً سهل التناول قريباً من الواقع حتى لو تطلّب ذلك إبداء

---

(١) سورة القلم: الآية ٤.

(٢) سورة محمد: الآية ٩، سورة غافر: ٥٥.

بعض نقاط الضعف؛ لأنّ المثال البعيد جداً لا يُرى بوضوح، ولن يكون له الدور التربوي المطلوب، لذا ينبغي ألاّ تكون القدوة فوق قمم الجبال؛ إذ سيوحي ذلك للمرء بأنّ ذلك المثال مخلوق آخر يختلف في تكوينه وتوجّهاته، وبالتالي سوف يحدث انفصال بين الطرفين، كما ينبغي ـ في الوقت عينه ـ ألاّ يكون المثال في مكان لا يحفّز المرء على الصعود والرقي نحو ذرى الكمال والسير نحو التطوّر والتقدم.

دور الوالدين في التربية الدينية

۞ ما هو دور الوالدين في التربية الدينية وبناء الروح وبلورة الشخصية لدى الفتاة؟

۞ إذا قام الأبوان في أدائهم التربوي بالعمل على وتيرة واحدة، وعملا على ترسيخ رأيهما، سواء بوسائل إقناعية أو إجبارية لدى ابنتهما أو ابنهما، فسيكون هذا المنحى التربوي متزلزلاً قلقاً، ولن يكتب للمثال أو الأنموذج الذي يقدّماه الاستمرار طويلاً.

ذلك أنّ الفتاة سوف تواجه أشكالاً جديدة من التربية تخطف البريق من المثال العائلي، وما أكثر ما نلاحظ ذلك في مسألة الحجاب، فإذا كان حجاب الأم يمثّل لدى الفتاة مثالاً شكلياً وتقليدياً فقط فإنّها وبعد أن تواجه ـ وبسبب ظروفها الجديدة ـ علاقات اجتماعية أوسع، وترى زيّاً آخر للحجاب أكثر راحة فيما يبدو، خصوصاً عندما تكون الأزياء الجديدة هذه ذات أثر في تعزيز العلاقات والروابط الاجتماعية، سوف تُقدم الفتاة على انتخاب الشكل الجديد متخلّيةً عن الشكل التقليدي القديم الذي لن يكتب له الاستمرار طويلاً.

أمّا الاسلوب التربوي الثاني ـ وهو الأسلوب الذي يعتمد المنطق السليم في التعامل مع تلك الأشكال ـ فيتطلّب من الأم، وقبل أن تدافع عن زيّها التقليدي، توضيح الدلائل المنطقية التي يسند ذلك الزيّ إليها.

وكذا بالنسبة للأب إذا ما أراد الدفاع عن أسلوبه في التعامل الاجتماعي؛ إذ يتوجّب عليه ـ إبتداءً ـ توضيح منطقه ودلائله والإعراب عن استعداده للتغيير إذا ما لاحظ أشكالاً أخرى وأساليب في التعامل أفضل وأنسب، وهذا ما يجعل القدوة في حالة تطوّر وتكامل في المسار التربوي.

إنّ العلاقات الشكلية عادةً ما تنهار وتتحطّم أمام الاختبارات الحياتية، لأنها علاقات هشّة في الأساس وقصيرة الأمد، وقد انخفضت السنّ التي تظهر فيها علامات التمزّق والتلاشي في العلاقات بسبب الثورة التي حصلت في عالم الاتصالات، ودخول المراهقين في دوائر اجتماعية عديدة ومتنوعة، غير أنه إذا ما اتّبع منهج في التعامل لا يفرض مثالاً أو أنموذجاً معيناً بالضرورة فإنّ الدوام سيكتب له النجاح أكثر، وذلك للاهتمام بفكرة إصلاح المثال؛ لأن النماذج الثابتة وغير المتزلزلة هي النماذج التي تنتهج أسلوبها في التعامل من خلال منطلقات مفاهيمية ومنطقية.

❁ كيف تنظرون إلى القدوة والمثال في ظاهرة فرار الفتيات من الدين والمتدينين؟

✧ بالطبع هذه الظاهرة لها عدّة أبعاد، ولا يمكن تحليلها من خلال بُعد واحد.

والبحث في هذه الظاهرة من جانبها الأسري ينطوي على أبعادٍ اجتماعية وتاريخية ودولية أيضاً، فلا يمكنك الآن إهمال العلاقات الاجتماعية والعالمية في هذه المسألة.

فعندما يعيش الفردِ في محيط ريفي مغلق ـ مثلاً ـ ستكون نسبة قناعاته بالتعاليم الدينية أو التقاليد الثقافية في تلك البيئة المحدودة أوضح بكثير من ذلك الذي يمكنه من خلال حصيلته المعلوماتية ـ حول آداب المجتمعات المختلفة والعلاقات الاجتماعية المتنوعة ـ الاتصال بأبعد نقطة في العالم، وإقامة علاقات واسعة. وللأسرة أيضاً دورها في تشديد شيوع ظاهرة فرار أبنائها من الدين، أو إضعاف الميول الدينية لدى الشباب؛ لأنّ الأسرة بطرحها الدين بشكل فرضي وجبري وقهري وغير منطقي ومعدوم المرونة وبطريقة متشدّدة، مع عدم أخذ السنّ بنظر الاعتبار وعدم إرساء منطق في الأولويات الدينية، وطرح بعض المستحبات بوصفها واجبات، هذا مضافاً إلى طرح ذلك على إنسان ربما لم يصل بعد سنّ البلوغ، أو الشطب على الأسئلة الدينية وعدم السماح بها، واعتبار المعرفة الدينية مسألةً تعبدية فقط بحيث يمنع السؤال أو يطلب من السائل الاكتفاء بجواب موجز لا يفي بالغرض دون قيد أو شرط أو حوار.

إنّ ذلك كلّه ـ وللأسف ـ مما يمكن مشاهدته لدى بعض الأسر المتدينة قد يسهم في تشديد واستفحال هذه الظاهرة المؤسفة.

هذا بأجمعه، في الوقت الذي نسمع فيه الإمام الصادق عليه السلام ـ كما ورد في بعض الروايات ـ يقول حين يرى ابنه وهو يؤدي صلاة الليل بإعياء وتعب شديدين: «لا تكرهوا إلى أنفسكم العبادة»[1].

ومن العوامل والأسباب التي تؤدّي إلى الهروب الخلطُ بين المعتقدات الثقافية والمسائل الدينية، فعلى سبيل المثال: إحجام الرجل عن تقديم العون والمساعدة لزوجته في الشؤون المنـزلية وحصر مسؤولية ذلك على عاتق المرأة بشكل كامل، حتى في حالات اشتغال المرأة أو ممارستها للنشاط الاجتماعي.

إنّ هذا التقليد اجتماعي وثقافي بحت وليس دينياً بالضرورة، مع أننا نجد التعبير عن هذه الظاهرة وتبريرها في بعض الأحيان، بينما الدين لا يؤدي إلى هذا المنحى في التعامل.

انّ التفكيك بين الثقافة الاجتماعية السائدة وجوهر الدين أمر ضروري بالنسبة للشباب، وبخاصة الفتيات؛ من أجل أن تتولّد قناعة في أن حصول التغيير في التقاليد الموروثة أمر يحتاج إلى وقت، ولكي يمكن وضع حدود فاصلة بين التقاليد والدين.

وإذا ما أحجم المسؤولون عن إدارة المجتمع أو تردّدوا في التفكيك ووضع حدود واضحة، فإنّ ظاهرة فرار الشباب من الدين سوف تشهد تفاقماً واتساعاً.

إنّ بقاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إطاره الحكومي يقوم به أفراد معينون وموظّفون رسمياً قرار اجتماعي خاطئ، فيما المطلوب طرح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه ظاهرةً طبيعية وواجباً اجتماعياً، مع التأكيد على شروطه، والاسلوب الأمثل في ممارسته وأدائه.

ربما نرى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد غدوا وكأنهما هدف بذاتهما، فيما هما مجرّد وسيلة لترسيخ الدين بغية سلامة المجتمع، لذا يتوجّب أداء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بطريقة تؤمّن هذا الهدف، من هنا، نلاحظ أنّ الأداء الخاطئ في ذلك

---

(١) أصول الكافي، الكليني ٢ : ٨٦، باب الاقتصاد في العبادة.

يؤدّي إلى الفرار من الدين.

وثمة مسألة أخرى جديرة بالنظر، تكمن في تعاملنا السطحي ـ ومن طرف واحد ـ مع الغرب، وهو تعامل غالباً ما يكون تحريمياً دون حكم منصف، في الوقت الذي يدرك فيه الشباب وبمقتضى سنّهم الحكم الصادر عن التعصّب وعدم الإنصاف والحكم المنصف الصادر عن الحكمة والتعقل.

إن الإنصاف هوالذي يدفع الإنسان إلى التكامل والرقيّ، فالمجتمعات البشرية فيها نقاط قوّة ونقاط ضعف، مما يوجب أخذها جميعاً بنظر الاعتبار، لإعداد أرضية مناسبة للرقي والتكامل وكسب التجارب والخبرات، حتى لا نقع في فخّ التباهي والغرور.

انّنا بإصدار أحكام منصفة نكون قد عزّزنا إرادة الاختيار في نفوس الشباب، إذ يميل الإنسان غالباً نحو الخير، وما علينا الاّ أن نميّز له الخير من الشر والقبح من الحسن. لذا فلنترك الخيار للشباب في تحقيق إراداتهم واستقلالهم في الاختيار، مع الإشارة إلى أننا قد عززنا عندهم الانتخاب المعقول المبني على أسس أخلاقية متينة.

وفي غير هذه الحالة فإنّ العنصر الشاب سيواجه تهديداً جاداً، لأنّه لم يعتد على الاختيار مع فقدانه القدرة على تمييز الخير من الشر.

أما إذا تدرّج الطفل وفي مراحل مبكّرة على برامج تربوية تؤهله للتشخيص والتفكيك بين الخير والشر وبين الحسن والقبح فإنه سوف يتمتّع بمناعة ذاتية تصونه من آثار الغزو الثقافي أو توفّر له على الأقل طريق العودة إذا ما ابتلي بسلبيات هذا الغزو، لذا ينبغي تجهيز الشباب بالحسّ المنطقي الذي يؤهّلهم لعملية الفرز.

مشاكل الفتيات

۞ إن معرفة الحاجات والمتطلبات الحياتية للفتيات من القضايا الهامة في تربيتهنّ الدينية، وهو ما يتم عبر دراسات نفسية واجتماعية، فما هي ـ في رأيكم ـ مشكلات الفتيات في المجتمع؟ وهل أُخذت بنظر الاعتبار في برامج التربية الدينية؟

۞ لقد أشارت دراسات علم النفس إلى الخصائص النفسية والعاطفية للفتيات، كما

أنّ دراسات علم الاجتماع، والتحوّلات التي طرأت على بناء المجتمعات، وثورة الاتصالات والمعلومات، أدت إلى بروز سلسلة من التحدّيات لا يمكن إغفال دورها في التربية بشكل عام والتربية الدينية بشكل خاص، وبشكل أخص فيما يرتبط بتربية البنات، مما جعلنا نشهد مساحة واسعة من التأثيرات في المجتمع، وظهور تيارات نشير إليها عادة بوصفها مصاديق للغزو الثقافي، ونتعامل معها ـ حتى الآن ـ بشكل انفعالي، وأغلب نشاطنا وجهدنا في قبال هذه التيارات يتركّز في إخفاء الأفراد أو إقصائهم عن دوائر التأثير ـ أي وضعهم في معزل ـ ؛ لضمان عدم تأثرهم بهذه الموجات.

طبعاً، إبعاد الأفراد عن مصدر الصدمات هو مبدأ عام؛ لأن من أسس التربية إعداد بيئة مساعدة كالمدرسة مثلاً وتهيئتها، حيث يوضع التلميذ في محيط مساعد لتلقي الأصول التربوية، لكن التحدي سيظهر في تقويم الحماية المعتمدة إزاء مثل هذه الإجراءات. فمثلاً سيحالف النجاح هذا المنهج في حالة وضع الفرد في بيئة مغلقة، أما في بيئة مفتوحة زاخرة بالأمواج المتلاطمة ـ كما هي اليوم ـ فإن هكذا منهج سوف يخفق تماماً، يعني لا يمكن صنع منطقة معزولة في هكذا ظروف، خاصّة إذا ما نظرنا في أفق يمتد إلى خمسة أعوام أو عشرة أو عشرين قادمة، حيث ستصبح شبكات الانترنت والمعلوماتية في انتشارها كأجهزة الراديو والتلفزيون في متناول الجميع.

من هنا، يبدو أنّ منهج العزل فاشلاً غير محظوظ بفرص النجاح في المستقبل على الإطلاق، ومن ثمّ يتعيّن علينا التفكير في منهج آخر، ألا وهو تعزيز القدرات الذاتية في الفرد، أي أن تتم برامج التربية في بيئة مفتوحة ودون جدران، ولذا يتوجّب التعامل بشكل عقلاني ومنصف وبعيداً عن مختلف أشكال التعصّب مع التيارات العالمية الثقافية.

من المفترض علينا تحديد نقاط القوة فيها ونقاط الضعف، وتمييز ما هو مدمّر وما هو بنّاء؛ لإعداد ذهنية منفتحة مؤهّلة للتعامل مع هذه المسارات الدولية، وبالتالي تمكين الفرد من تقويمها عبر أدواته الذاتية المعقولة، للإفادة ممّا هو مفيد، واجتناب ما هو ضار، وبهذا نكون قد خطونا إلى الأمام خطوةً كبيرة.

أمّا الخطوة الأخرى، فتتكفّل بالتفكيك بين الجانب العاطفي من جهة والجانب المعرفي والفكري من جهة أخرى، فالجانب العاطفي يعني إيجاد شخصية ثابتة قوية في ذات الفرد، بتعبير آخر إيجاد حالة من التوازن في الأحاسيس تحمي الفرد من التأثر لدى مواجهته الأشياء الجديدة، وهذا إنجاز تربوي.

إنّ الأفراد بحاجة إلى توازن عاطفي في تعاملهم مع القضايا التي تواجههم، لكي يكون تقويمهم في مأمنٍ عن المؤثّرات اللاموضوعية، وهذه النقطة ـ خاصّة في تربية الفتيات ـ مهمة جداً، عنيت إحلال حالة من التوازن العاطفي في نفسية الفتاة بدل منع العلاقة وتحريمها.

وعلى هذا الأساس، يمكن التخلّي عن استراتيجية العزل وإبعاد الفرد وإقصائه عن الظروف البيئية المؤثرة؛ يقول سبحانه وتعالى في القرآن الكريم: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**﴾[1] يعني أنّ تعزيز القدرات الذاتية تجعل الفرد في مأمن من المؤثرات الخارجية السلبية.

ومن الطرق المناسبة ضخّ هذا المنهج في الكتب المدرسية وبخاصّة في كتب التعاليم الدينية، ومن المؤسف أن هذه الكتب حالياً تعاني أولاً من الانفصال إزاء قضايا العصر، إضافة إلى افتقارها إلى الخطاب المناسب، في الوقت الذي يجب أن يكون التفكير الديني تفكيراً حيّاً يرشدنا في كل الظروف نحو الهداية، فالهداية التي لا تعبأ بالزمن ولا تهتم لمتطلّباته ليست بهداية، إضافة إلى أن هذه الكتب لا تتناسب وسعة هذه الشريحة من المخاطبين وخصائصها، حيث لا تأخذ بنظر الاعتبار مرحلة العمر التي ينبغي فيها تعليم التوحيد أو المعاد أو النبوّة، وكيفية طرح هذه المفاهيم.

ولا يعني ذلك أبداً الحطّ من جهود مؤلّفي هذه المناهج المدرسية، بل إنّ المسألة معقّدة للغاية، وتستلزم مضاعفة الجهد في هذا الأمر.

ولذا إذا ما أخذت هذه الخصائص الثلاثة، وهي: الانسجام ومتطلّبات العصر، انتخاب خطاب مناسب، تدوين الكتب الدينية في المناهج المدرسية انطلاقاً من وعي

---

(١) المائدة: ١٠٥

ذهنية المخاطب في ضوء علم النفس، فسنصل إلى نتيجة تكشف عن تفهّم المخاطب، وتأثره بالعملية التربوية، وبالتالي الإحساس بحيوية الدين في حياته.

إن الكتب الدينية يجب أن تكون مثيرة، وتتمتع بالقدرة على الإقناع، وأن تكون متناسبةً وسنّ المراهقين؛ لكي ينظر إليها بوصفها كتب مطالعة، لا كتباً مدرسيةً فقط.

الاحتجاب أم العفاف
قراءة في التصور الإسلامي

أ. حميدة عامري(*)
ترجمة: محمّد تقي معدّل وآلاء معدّل

«اللهم إني أَسأَلك الهدى والتقى والعفاف والغنى والعمل بما تحب وترضى»(١)

أرسل الله تعالى الرسل والأنبياء والقادة المصلحين إلى الأُمم المختلفة، وبيّن لهم سبل هداية وسعادة البشرية، فكان الإسلام أكملها وأتمّها، فأحكامه القائمة على أساس المعرفة الدقيقة بأبعاد حياة الإنسان المختلفة، تضمن له الفوز بالحياة الكريمة وبلوغ الكمال الحقيقي، وسلامة الروح والبدن.

وقد بُنيت برامج التربية ـ طبق تعاليم الإسلام المقدسة ـ على أساس إحياء جميع النـزعات الفطرية وتوجيه الميول الطبيعية، وأهم أسس تربية الإنسان معرفة نزعاته الفطرية وإشباعها بصورة صحيحة متوازنة.

وهذه التربية المتناسقة مع النظام الحكيم والدقيق لخلقة الإنسان، والمطابقة لقانون الوجود، تجعل منه إنساناً قوياً وراعياً قيّماً، وتهيئ له مُستلزمات سعادته الأبدية.

(*) باحثة في قضايا المرأة.

(١) الصحيفة الفاطمية، ص٩٦ دعاؤها عليها السلام في يوم الخميس.

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾[1].

إنّ منشأ الميل إلى الجمال كحبّ الأناقة، واللباس الجميل، والكلام الحسن، والزينة واستعمال العطور، والنـزعات الجنسية، منشأها جميعاً الفطرة الإنسانية.

والمهم هو حفظ الحرمات وعدم الخروج عن حدّ الاعتدال فيها، دون التفريط بالميول والنـزعات الفطرية والروحية ووأدها وإماتتها، ولا الإفراط فيها وتجاوز حد الاعتدال في إشباعها، وهذا هو معنى العفاف، أي إنّ العفيف الطاهر هو ذلك الشخص الذي يستطيع السيطرة على شهواته وغرائزه، ويحفظها من الزيغ عن حدود التوازن والاستقامة.

وقد أكّد الدين الإسلامي على العفاف ومنـزلته، حتى قرن إمام المتقين وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وساوى بين منـزلتي العفيف والشهيد في سبيل الله ومقاميهما، قال قال عليه السلام: «ما المجاهد الشهيد في سبيل الله بأعظم أجراً ممن قدر فعفّ، لكاد العفيف أن يكون ملكاً من الملائكة»[2].

ولكن، وللأسف الشديد، نرى ـ في حين تعرج البشرية إلى آفاق السماء وتتجلى التقنية العلمية والفنية من عقول وتصميم البشر ـ في مثل هذا الحال أنّ ملائكة العفّة والأخلاق قد رحلت وتلاشت في كثير من المجتمعات، إذ أصبحت المرأة التي هي مظهر العفاف والحياء، ومثال الطهارة والنقاء وأمّاً للبشرية، وتجسيداً لصفات الملائكة على وجه الأرض، وحفظ العلائق الأسرية، أصبحت وسيلةً رخيصة في الشوارع، وسلعة بأيدي الطامعين، يتداولها أصحاب أسواق الأهواء والنـزوات النفسية، تتعرض لمخاطر التيارات المنحرفة السياسية والإعلامية الخبيثة، من جميع الجهات، فسقطت في هاوية الانحطاط، ودفنت كرامتها الإنسانية تحت غبار الغفلة والنسيان.

منذ ذلك الحين، انقلبت معايير الزواج، واستبدلت بالالتفاف والحوْم حول لهيب الشهوة ونيرانها، وتفكّكت النظم الدقيقة التي وضعت خلال القرون المنصرمة من

(١) الروم: ٣٠.

(٢) نهج البلاغة: الحكمة ٤٧٤.

حياة البشرية لإدارة الأسرة وبقائها، وكذلك تقطّعت أعظم الروابط الروحية الإنسانية بين المرأة والرجل، وقلّ اعتبار قيمة المرأة لدى الرجال الذين كانوا قد شيدوا سوراً ملكوتياً للوصول إلى كعبة وجود المرأة، حتى أُبيح كل ما ينطوي تحت عنوان: الإساءة والإثم والمعصية والخيانة وضعف الإرادة والاعتداء على المرأة ومقامها الشامخ.

لا شك أنّ احتفاظ الدول الرأسمالية والاستعمارية بالهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية على سائر الدول والمناطق المتخلفة لا تستمر ولن تدوم بدون الهيمنة الثقافية والسيطرة على ثقافة شعوب هذه البلاد وأفكارها وعقائدها، لذا استغل الاستعمار مختلف الوسائل والسبل من كتب دراسية، ومقالات علمية، وأفلام سينمائية، وبرامج إذاعية وتلفزيونية، وأقمار صناعية، وأشرطة فيديوية وغيرها، وبمختلف الصور من أجل الوصول إلى أهدافه الخبيثة متوخياً فصل الناس عامة والأمة الإسلامية خاصة ـ سيما المفكرين الشباب منهم ـ وعزلهم عن تاريخ حضارتهم وإشاعة الفكر الاستعماري فيهم بدلاً من فكرهم الأصيل، والأكثر خطراً من ذلك التركيز على انحطاطهم الذاتي وغرس حب التبعية للأجانب فيهم.

إنّ الحل الوحيد الذي يصون المجتمعات من هذه الأفكار الخبيثة ومن الاضمحلال والسقوط في هاوية الفناء إنّما هو إشاعة ثقافة العفاف الدقيقة وتبيين أبعاده المختلفة في المجتمع، وقد اختير هذا المقال لأداء هذا الغرض.

مفهوم العفاف وتعريفه

العفّة في التعاليم الإسلامية تعني السيطرة على الشهوات ومنعها من تجاوز حدّ الاعتدال.

هذه الكلمة مأخوذة من جذر عففَ بمعنى احترزَ من المحرّمات، وامتنع من القول أو الفعل المذموم[1]، وجميع المشتقات المأخوذة منه تدلّ على هذا المعنى.

---

(١) لسان العرب٩: ٢٩٠، أقرب الموارد٣: ٨٠٣، المعجم الوسيط:٦١١، «كف عما لا يحل ولا تجمل من قول أو فعل».

فمعنى التعفّف هو: «كفّ النفس عن المحرمات، وعدم الطلب من الناس»[١].

يقول الراغب الإصفهاني: «العفّة: حصول حالةٍ للنفس تمتنع بها عن غلبة الشهوة»[٢].

إذن، العفّة: ترك الشهوات من كل شيء، وغلب في حفظ الفرج مما لا يحلّ[٣].

وفي القرآن الكريم جاء كذلك بنفس المعنى؛ أي الحالة النفسية التي تردع الشهوة، ويطلق لفظ العفيف في القرآن الكريم على الشخص الذي هو منيع الطبع رادع للنفس[٤].

ويختلف معنى هذا اللفظ باختلاف المصاديق والموارد المختلفة، فمثلاً:

أ: العفّة ـ بالنسبة إلى الفقير ـ تعني القناعة وحفظ النفس وكبحها عن الميول الشهوانية، تحاشياً من الوقوع في المحرمات.

قال تعالى: ﴿**لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِياءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيماهُمْ لا يَسْئَلُونَ النَّاسَ إِلْحافاً**﴾[٥].

ب: العفّة ـ بالنسبة إلى الغني ـ تعني كف النفس وحفظها عن الشهوات التي تحصل للغني نتيجة سعة حاله ووفرة إمكاناته المالية، قال تعالى: ﴿**وَمَنْ كانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ**﴾[٦].

ج: العفّة ـ بالنسبة إلى الأشخاص الذين لا يستطيعون النكاح ـ وهو: كفّ النفس عن الشهوات وحفظها عن التلوّث بالذنوب بالصوم والعبادة وذكر الله بلسانه وقلبه والتفكّر فيما يرضيه، قال تعالى: ﴿**وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ**﴾[٧].

---

(١) مجمع البحرين، فخر الدين بن محمد الطريحي٢: ٢٠٨.

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن.

(٣) المعجم الوسيط: ٦١١.

(٤) قاموس القرآن٥: ١٨ ـ ١٩.

(٥) البقرة: ٢٧٣.

(٦) النساء: ٦.

(٧) النور: ٣٣.

د: العفّة ـ بالنسبة إلى القواعد من النساء ـ تعني حفظ النفس مما يستهويها، كإظهار الزينة والتزين[١]، قال تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللاَّتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ﴾[٢].

وأمّا في علم الأخلاق: فالعفّة مقابل القوة الشهوانية والنفس البهيمية، أي أنّ القوى الشهوانية كلّما اعتدلت ولم تتجاوز عن حدّها وأطاعت العقل ولم تغرق في الشهوات ولم تخالف أوامر القوة العاقلة أو تخرج عن سلطانها ـ سيما في الموارد الشهوانية ـ يقال لصاحبها حينئذ: عفيف، ويتّصف بصفة العفّة الحميدة[٣].

يقول الملاّ أحمد النراقي صاحب كتاب معراج السعادة في تعريفه العفّة: «العفّة عبارة عن طاعة القوة الشهوانية وانقيادها للقوة العاقلة فتَتّبع أوامر العقل في مجال الأكل والشرب والنكاح والجماع، وتجنب ما ينهى عنه»[٤].

جذور العفاف في الفطرة

حقيقة البشر واحدة ولكن الحياة ذات بعدين، مادي ومعنوي، ولكلّ من هذين البعدين القابلية على التكامل والنمو، ولتكامل أي منهما أو تناقصه تأثير مباشر على الآخر، ورغم انفصال كل من هذين البعدين عن الآخر، ولكن لا ينفك تأثير أحدهما عن صاحبه.

ويؤثر على الحياة الإنسانية أكثر من هذين البعدين (المادي والمعنوي) نوع وكيفية رؤية كلّ فرد إلى نفسه، وإلى العالم الذي يحيط به، وهذه الرؤى والتغييرات لها أثر مباشر على قبض وبسط سعة الحياة المادية والمعنوية للإنسان، ولذا تختلف حياة الإنسان وأهدافه الحالية عن الماضي اختلافاً شاسعاً.

---

(١) مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢) النور: ٦٠.

(٣) طهارة الأعراق، ابن مسكويه، ترجمة السيدة مجتهدة أمين: ٣٣.

(٤) معراج السعادة، ملا أحمد النراقي: ١٩٠.

مع ذلك، يجب ألاّ نتصور تغيرُّ كلّ شيء مع هذه التغيرات والتحولات بحيث لم تبق هناك نقطة اشتراك، بل هناك نقاط اشتراك عديدة بقيت ثابتة ومهمّة في جميع العصور، كحبّ العدالة، وحبّ النوع البشري، وحبّ الصدق، وتكريم المصلحين الاجتماعيين، ومقاومة الظلم، و... ذلك كلّه يدلّ على أنّ هناك اعتقادات ومفاهيم عامّة مشتركة لدى جميع أفراد البشر وفي جميع العصور؛ وإن تفاوتت المصاديق، وتسمى هذه الاعتقادات في الأديان السماوية بـ «الفطرة».

الفطرة أمر جعله الله تعالى في ذات كلّ فرد، بحيث يميل ويرغب إليه كلّ شخص بدون أي اكتساب، والعفاف أحد هذه الاعتقادات التي قلنا: إنها فطرية، حيث تحكم العفّة والتعفّف روح الإنسان منذ بدء خلق البشر وحتى الآن.

طبعاً، يمكن أن تتغير بعض أبعادها كالشكل والمقدار والكيفية في مختلف الأدوار، ولكنها تبدو ظاهرة دائماً.

يذكر القرآن الكريم هذه الخصلة الفطرية في قصّة خلق آدم وحواء، فيقول: **﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾**[1].

كما أُوصي بالعفاف والحياء في الأديان الإلهية الأُخرى كثيراً.

وردَ في رسالة بولس في العهد الجديد ما يلي: «فلتتزين النساء بلباس الحياء والتقوى لا بالشعر والذهب والدرّ والثياب الفاخرة»[2].

واستنتج البعض ـ استناداً إلى التماثيل والرسوم والخطوط التاريخية والآثار الباقية ـ أنّ العلة الأساسية لانتخاب الملابس الحياء وستر العورة، وليس الحرّ والبرد[3].

وكانت النساء الإيرانيات في العصور المختلفة يرتدين الملابس للستر، في عهد

---

(١) الأعراف: ٢٢.

(٢) العهد الجديد: ٣٣٦.

(٣) مجلة «بيام زن»، مقالة: «الإنسان، الستر وجذوره التاريخية»، ج١٩: ٦٩.

الهخامنشيين والأشكانيين والساسانيين..»[1].

كتب فريد وجدي في هذا المجال: عادة احتجاب النساء قديمة جداً، فقد جاء في دائرة معارف «لاروس» ما خلاصته: كان من عادة نساء اليونانيين القدماء أن يحجبن وجوههنّ وأجسامهنّ بطرف مآزرهن إلى الأقدام... وقد ذكر الحجاب بين كلمات قدماء المؤلّفين اليونان، حتى أنّ بنيلوب زوجة الملك عوليس كانت ترتدي الحجاب أيضاً وتظهر محتجبة، كما كان لنساء مدينة ثيب حجابٌ خاص بحيث كنّ يغطين وجوههن بقماش ترك فيه ثقبان أمام العينين كيما يرين بصورة واضحة، وفي إسبرطا كانت الفتيات ترتدي الحجاب بعد الزواج.

وهناك نقوش وآثار باقية تدل على أن المرأة كانت ترتدي حجاباً يغطي رأسها عدا وجهها، ولكنها عندما تذهب إلى السوق تغطي حتى وجهها سواء كانت عذراء أم متزوجة.

ونساء سيبريا وسكان آسيا الصغرى أيضاً، كان لهنّ حجاب، وأما حجاب نساء رومانيا فكان أشدّ التزاماً، لدرجة أن المرأة كانت لا تخرج من دارها إلاّ مخفورةً ملثمة باعتناء زائد، وعليها رداء طويل يلامس الكعبين، وفوق ذلك عباءة لا تسمح برؤية شكل قوامها[2].

هذه الموارد جميعها تشير إلى أنّ الحياء والعفاف خصلة إنسانية يميل إليها البشر بأجمعهم ـ طبقاً للفطرة والخلقة ـ وما زالت القوانين العالمية تؤكد على منع الأعمال المنافية للعفة، وإن كان العمل بها وميزان تطبيقها لا يستوي في جميع المناطق.

إنبات العفاف في ظل الوراثة والتربية

لعاملي التربية والوراثة دور مهم ومؤثّر في تربية السجايا الأخلاقية كالعفّة والسعادة وتوفيق الإنسان، حيث يمكن تربية جيل طاهر وسليم وسعيد باتّباع الأُسس التربوية

---

(١) «زن به ظن تاريخ»: ٧١، ١٤١، ١١٥.

(٢) دائرة المعارف، فريد وجدي، ج٣: ٣٣٦.

والتعليمية الصحيحة والمناسبة، لذا وجب على الإنسان أن يولي هذين الموضوعين معرفة واهتماماً كافيين.

«الوراثة هي: انتقال القوى الطبيعية من الموجود الحي إلى الجيل الذي يليه، سواء كانت خاصة بهذا الجيل أو مشتركة بين جميع أفراد هذا النوع أو ببعض أفراده»[١].

وبتعبير آخر: «انتقال الصفات والخصوصيات الجسمية والروحية والحالات والخصوصيات الأخلاقية والعملية من الأب والأُم والأجداد إلى الأجيال التالية»[٢].

هذه الصفات والخصوصيات تؤثر على الأفراد سلباً وإيجاباً، فصحّة الوالدين وسقمهما، والاختلالات الروحية والعاطفية، والعفّة والدعارة، ومستوى الإدراك والاستيعاب، والثقافة، والإيمان، والعقائد، والصفات، وأخلاق الوالدين تؤثر جميعها على حياة الإنسان.

«وقد أثبت علم نفس الأجنّة أنّ حالة الزوج والزوجة النفسية حين انعقاد النطفة تؤثر في الأولاد؛ فالاضطراب والتشويش والشعور بالاطمئنان والأمن وحتى الإحساس بالذنب والانخداع كلّها عناصر تؤثر في مصير الطفل»[٣].

يقول أمير المؤمنين عليه السلام في بيان هذا الموضوع المهم: «إذا كرم أصل الرجل كرم مغيبه ومحضره»[٤].

ويقول في مكان آخر: «حسن الأخلاق برهان كرم الأعراق»[٥].

كما روي أيضاً عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «الشقي شقي في بطن أمه، والسعيد سعيد في بطن أمه»[٦]. وبناءً على هذا، فإنّ في الاهتمام ببناء وتقوية جسد وروح

---

(١) التربية وطرق التدريس، صالح عبدالعزيز ١: ١٢٤.

(٢) إسلام وتعليم وتربيت، حجتي، سيد محمد باقر، ج١: ٧٩.

(٣) خانواده وكودكان گرفتار، علي قائمي: ١٠ ـ ١٢.

(٤) غرر الحكم ١: ٣٢٧.

(٥) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٦) السيوطي، الجامع الصغير ٢: ٣٦.

الوالدين بالتقوى والعفاف وتجنّب المحرمات والمعاصي تأثيراً عميقاً في سعادة الطفل.

ويعتبر الشيخ المرحوم مرتضى الأنصاري رحمه الله أنّ تقدّمه العلمي والمعنوي كان نتيجة جهود والدته واهتمامها، وهكذا يرى علماء وشخصيات آخرون كآية الله المطهري وآية الله البهشتي ـ ممن كان لهم دور مهم في نشر الثقافة والمعارف الإسلامية ـ أنّهم كانوا يحظوْن بأمهات عفيفات مؤمنات شجاعات طاهرات[١]، وهذا ما دلّ عليه الحديث النبوي الشريف: «طوبى لمن كانت أُمه عفيفة»[٢].

وأمّا المحيط الذي يلد ويتربى فيه الطفل وينمو في ظلّه فله تأثير كبير في سعادته أو شقاوته، فإنّ الآباء والأُمهات الذين يهيئون الأجواء المساعدة على تربية أولادهم تربيةً صحيحة، ويخاطبونهم بكلام طيّب ويتعاملون معهم بالحسنى، ويطبقون التعاليم التربوية الصالحة والفضائل الأخلاقية الحميدة في تربية أولادهم خطوةً خطوة، يمكنهم تربية أفراد صالحين من جميع الجهات؛ وهم ـ عبر ذلك ـ يؤدّون وظائفهم وواجباتهم تجاه أولادهم ومجتمعهم، ويطيعون الأوامر الإلهية فيهم.

إنّ معظم المشاكل الاجتماعية والانحطاطات الأخلاقية وفساد الشباب إنما يقع بسبب محيط الأسرة، ونتيجة التربية الخاطئة، أو نتيجة عدم مراقبة الآباء أولادهم.

فقد جاء في الحديث المأثور: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»[٣].

وبناءً على هذا، فإن الوراثة وتربية الأسرة، هما معاً أساس شخصية الفرد، فيمكنهما أن يجعلاه إنساناً عفيفاً خلوقاً وموفقاً، أو إنساناً فاسداً منحرفاً ومضراً.

سعة العفاف

إنّ دراسة أبعاد العفاف المختلفة ومدى سعته في الشؤون الفردية والاجتماعية تشمل

(١) المجلة الفصلية «شوراى فرهنگى اجتماعي زنان»، العدد العاشر: ٤٦.

(٢) المستدرك ١٤: ١٥٩.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٢٧٥.

آفاقاً واسعة نستطيع ـ بالاستفادة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة ـ أن نشير إلى الموارد التالية منها:

١. عفّة الفكر

نور العقل أعظم رأسمال وهبه الله للبشر، فجميع الأعمال والمشاعر والسلوكات وحتى القدرات والإمكانات الذاتية قائمة على أساس الفكر، وكلّ عمل وسلوك ـ سواءٌ كان حسناً أو سيئاً وكانت نتائجه خيراً أو شراً ـ منشؤه الفكر، بعبارة أخرى: إنّنا نعمل بما نفكّر.

وكلّما ترقّى فكر الإنسان أكثر، ووافق فطرته التي تميل إلى الكمال أكثر وتنـزّه عن الدنس والخبث مضى في طريق الكمال أسرع فأسرع، وكما قال مولى المتقين علي عليه السلام: «من عَقِل عَفَّ»[١]، وقال أيضاً في موضع آخر: «يستدلّ على عقل الرجل بالعفّة والقناعة»[٢].

ولذا، كان العقل أحد العوامل المؤثرة في تقويم الأهواء النفسانية وانقياد الغرائز البشرية، إنّه يحدّد حرية الإنسان بموازين دقيقة ومقاييس صحيحة، ويبين له ـ في مسيرة حياته ـ الطريق السوي والسبيل المنحرف المضلّ، ويميز له الحق من الباطل، ويمكن أن يقيس العقل رغبات الإنسان وشهواته ويقوّم أهواءه ويصحّحها، كما يمكنه أن يقود الغرائز ويهديها نحو الخير والصلاح، ويمنعها من الطغيان والتعدّي، فالعقل ـ إذاً ـ هو الدليل الذي يؤدي باتّباعه إلى السعي والعمل على فوز البشرية وفلاحها، يقول الإمام علي عليه السلام في هذا المجال: «فكرك يهديك إلى الرشاد»[٣].

فالشريف من كانت أفكاره شريفة، والوضيع المذنب من كانت أفكاره خبيثة وملطّخة.

---

(١) غرر الحكم٢: ٦١١.

(٢) المصدر نفسه: ٨٦٣ «يستدلّ على عقل الرجل بالعفّة والقناعة».

(٣) محمد تقي فلسفي، جوان: ٣٦٥.

والخلاصة: نحتاج من أجل بلوغ الحياة السعيدة الكاملة إلى فكر عفيف وعقل صادق وموثوق به.

٢. عفة البصر

ترجع أهمية هذا الموضوع إلى أنّ البصر بوابة القلب، فما يراه المرء من هذه النافذة قد يوصله إلى رياض السعادة ومواطنها، وقد يؤدّي به إلى هاوية السقوط وحضيضها. إنّ ما يراه البصر يحسّه القلب ويشعر به، فيحلّله ويهيئ الأرضية المناسبة للانفعال به طبقاً للظروف والشروط التي تحيط به، ثمّ يتحرك نحو كسب الحالات وتسخيرها، وهذا صحيح؛ إذ يقال: ما تراه العين يذكره القلب، ولا فرق بين كون هذه النظرة صواباً أو شططاً غير مسموح به.

وبما أنّ الله خالق الإنسان ويعلم جميع صفاته وحالاته وأخلاقياته، وبالتالي يعلم مصلحته وخيره وصلاحه في كل شيء، لذا أوصانا بعفّة النظر، وحذّر الإنسان من النظرة المريبة قائلاً عز من قائل: **﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ... * وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾**[(١)].

تصرّح هذه الآيات بحرمة نظر الرجل الأجنبي للمرأة الأجنبية وبالعكس، فكلمة «يغضوا» مشتقّة من «غَضّ»، وقد ذكر المفسرون لها معانٍ متعددة منها:

١ـ غضّ البصر: بمعنى غمْض العين، وعدم النظر، أي إطباق الجفن على الجفن[(٢)].

٢ـ عبر عنه البعض بتقليل النظر، وعدم الإمعان في الشيء، أي ينقصوا نظرهم عمّا حرم الله[(٣)].

الجدير بالذكر أنّ متعلّق الفعل لم يُذكر في هذه الآية، أي لم يذكر الله تعالى ما يلزم غض النظر عنه، ولكن يتبيّن من سياق الآيات ـ خصوصاً الآية ٣١ من سورة النور

---

(١) النور: ٣٠ و٣١.

(٢) تفسير الميزان١٥: ١٠، روض الجنان ١٤: ١٢٢.

(٣) مجمع البحرين ٤: ٢١٨، تفسير نمونة، بالفارسية ١٤: ٤٣٦.

التي ذكر فيها مسألة الحجاب ـ بوضوح أنّ معنى غض البصر، عدم النظر إلى النساء الأجنبيات.

ولكن الآية لم تذكر بدقّة حدود ومشخّصات النظر، لذا يعتقد البعض حرمة مطلق النظر دون أيّ قيد أو شرط لمنع النظر عموماً، ولذا تشمل كلّ نظرة.

ولكن البعض الآخر يرى عدم وجوب ستر الوجه والكفين؛ لقرينة وجود «من» في الآية السالفة والتي تفيد التبعيض، ولقوله تعالى: ﴿**إلا ما ظهر منها**﴾، لذا لا منع للنظر مطلقاً، وإنما هناك استثناءات، وهي:

١ ـ النظر إلى البنت أو المرأة التي يُقصد الزواج منها، بشرط أن يكون النظر:

أ ـ بدون تلذّذ وشهوة.

ب ـ احتمال الموافقة على الزواج منها.

ج ـ عدم وجود مانع من الزواج، كأن تكون المرأة في عدّة شخص آخر.

د ـ النظر لازدياد معرفته بها، وإلاّ فلا.

هـ ـ الاكتفاء بالنظر بمقدار يؤمّن قصده للتعرف عليها.

و ـ لا يحق للرجل النظر إلى النساء الأجنبيات ليجد من يتزوج منها.

٢ ـ النظر إلى نساء أهل الكتاب وأهل الذمّة والكفار جائز، بشرط:

أ ـ ألاّ يكون بقصد التلذذ والشهوة.

ب ـ ألاّ يخشى منه خطر ارتكاب الذنب والحرام.

ج ـ اختصاص جواز النظر إلى ما يظهر عادةً للآخرين.

٣ ـ يمكن للطبيب أو الممرّض النظر إلى المرأة الأجنبية أو لمس بدنها ـ بقدر الضرورة ـ بشرط:

أ ـ إذا انحصرت الطبابة بالرجل فقط.

ب ـ إذا كان النظر أو اللّمس ضرورياً لتشخيص المرض.

ج ـ يجب الاكتفاء بمقدار الضرورة إذا كان جائزاً.

٤ ـ يشمل الحكم أعلاه ـ أي جواز النظر ـ نجاة الغريق وإطفاء الحريق والسوانح

الأُخرى.

٥ ـ يجوز النظر إلى الأطفال الذين لم يبلغوا بعدُ العمر المتعارف إذا لم يكن بريبة[1].

وأمّا ثاني التعاليم التي وردت في هذه الآيات فهو: حفظ الفروج ﴿... **وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ** ...﴾، ﴿... **وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ** ...﴾، ويراد منها سترها عن الأجانب، وليس بمعنى حفظها من الزنا واللواط؛ يقول الإمام الصادقعليه السلام في هذا المجال: «كل آية في القرآن فيها ذكر الفروج نهي عن الزنا، إلاّ هذه الآية فإنها من النظر».

وعبارة: ﴿... **ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ** ... ﴾ التي وردت في الآية السالفة، تشير إلى التوصية بالعفاف ولزوم غض النظر وامتناع المرأة من التبرّج، ذلك كلّه من أجل تطهير الروح والنفس من الذنب والدنس والانحطاط الأخلاقي في الأُسرة والمجتمع، وهذا يرتبط أيضاً بسعادة كلّ من الرجل والمرأة والأجيال الإنسانية جمعاء.

إنّ النظر شرارة تشتعل منها نار الشهوة: «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب شهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة»[2]، و«النظر سهم مسموم من سهام إبليس، وكم من نظرة أورثت حسرة طويلة»[3].

إن الذين لا يغضّون أبصارهم يتعبون ويجهدون أرواحهم وأنفسهم أكثر من الآخرين، كما يعرّضون أنفسهم للإصابة بالقلق والاضطراب، وثورة الانفعالات وهيجانها، وهذه الطعمة الملوثة بالأهواء الشيطانية توقعهم وغيرهم في وحل الفضيحة، ولهذا كان الأئمةعليهم السلام يحدّثون أتباعهم في مدح من يغضّ بصره، ويحذرونهم من عاقبة الوقوع في دوامة النظر المريب بأنّ لهم عذاباً شديداً.

يصرّح الإمام الصادقعليه السلام في هذا المجال قائلاً: «من نظر إلى امرأة فرفع بصره إلى السماء أو غضّ بصره لم يرتد إليه بصره حتى يزوّجه الله من الحور العين»[4].

---

(١) تحرير الوسيلة٢: ٢٤٣ ـ ٢٤٥.

(٢) وسائل الشيعة٧: ١٣٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٨.

(٤) المصدر نفسه: ١٣٩.

ويقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «ما من مسلم ينظر إلى المرأة أوّل رمقة ثم يغضّ بصره إلاّ أحدث الله له عبادة يجد حلاوتها في قلبه»[١].

ويقول الإمام الصادق عليه السلام أيضاً: «من ملأ عينه حراماً ملأ الله عينه يوم القيامة من النار، إلاّ أن يتوب ويرجع»[٢].

٣. عفّة المعاشرة

من الواضح أنّ نشاطات النساء الاجتماعية وحضورهنّ في مختلف الميادين سيكون باعثاً على خلق أرضية تعامل وارتباط أكثر بين المرأة والرجل، وإثر الحضور الاجتماعي للمرأة تبرز كثير من الاستعدادات والقابليات، كما تتحقّق كثير من الأمور في مجالات كثيرة ومختلفة، كالتعلّم والتعليم، والتقدم والتنمية التكنولوجية، وارتفاع مستوى الفهم السياسي، ومعرفة التحولات الاجتماعية.

كما يتحقّق أداء الوظيفة الشرعية إثر النشاطات الاجتماعية، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذا فمن محفّزات الدعوة إلى مشاركتها الاجتماعية رفع مستواها العلمي والمعنوي والاجتماعي، ولا يمكن تحقيق هذا الدور المهم إلاّ بحضورهن الفعلي، وإلا سيكون عسير المنال.

من جهة أخرى، تمتاز شريعة الإسلام والسنّة النبوية الشريفة بكونها سهلة يسيرة سمحة، يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿**يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[٣]، ولو فرضنا أن المرأة أدّت ما يلزمها من تكاليف وواجبات عن طريق محارمها وبقيت هي في البيت تؤدّي شؤون منزلها، وتهتم بتربية الأطفال وإنجابهم وإرضاعهم، فسوف لا تخلو حياة الجميع من الحرج والصعوبة.

لقد كانت النساء في عصر الرسالة الأول يسألنَ رسول الله صلى الله عليه وآله ما لديهنّ من أسئلة،

(١) نهج الفصاحة: ٥٥١.

(٢) وسائل الشيعة٧: ١٤٢.

(٣) البقرة: ١٨٥.

ولم يمنعهنّ رسول الله قط، ويبدو من آيات القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة وسيرة الأئمة المعصومين عليهم السلام أنّ النساء كنَّ يعاشرن ويتحدثنَ مع رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، وكان هذا أمراً عادياً وطبيعياً.

وقد ذكر القرآن الكريم مسألة بيعة النساء، وهي إحدى أبرز نماذج مشاركة المرأة سياسياً واجتماعياً، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[(١)]. وقد بايعت النساء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في أكثر من موضع، عند اعتناقهنّ الإسلام، وعند مبايعته صلى الله عليه وآله رئيساً للدولة الإسلامية.

وفي موقع آخر، يؤكّد القرآن ـ صراحةً ـ مالكية النساء والرجال، كل حسب كسبه، قال تعالى: ﴿**وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُواْ اللهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا**﴾[(٢)]، وهذا يدلّ على أنّ الله لا يخصّ الرجال بالملكية والكسب والعمل الاقتصادي، وإنما يرى للنساء في ذلك نصيباً أيضاً.

ونجد مثل هذا التعامل بوضوح في القرآن الكريم، ففي سورة القصص ـ مثلاً ـ يتحدث عن رعي بنات شعيب عليه السلام الأغنام: ﴿**وَلَمَّا وَرَدَ مَاء مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاء وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ**﴾[(٣)].

ولا يخفى على أحد دور النساء الهام في صدر الإسلام وما بعده، ومشاركتهنّ في ميادين الحروب، كتحضير الطعام، ومداواة المجروحين، بل وحمل السلاح، ومجابهة العدو أحياناً، وهذا كلّه يدلّ على حضور المرأة المؤثر، وهو أمر بمنتهى الوضوح،

(١) الممتحنة: ١٢.

(٢) النساء: ٣٢.

(٣) القصص: ٢٣.

بحيث خصّصت له أبواب في كتب الحديث والسيرة، وهناك باب في صحيح البخاري وصحيح مسلم باسم: غزوة النساء مع الرجال.

إذن، فمن وجهة نظر الإسلام يجوز للمرأة المشاركة الاجتماعية والتعامل مع الآخرين في المجالات السالفة، لكن لهذه الروابط والعلاقات آداب وضوابط، سميناها: عفّة الروابط الاجتماعية أو عفّة المعاشرة، ومن جملة هذه الآداب:

أ ـ الاحتراز من مفاكهة المرأة: وهي عبارة عن التحدّث الذي يمتزجه اللهو والهزل والفتنة، يقول الرسول الأكرمﷺ: «من فاكه امرأةً لا يملكها حبسه الله بكل كلمة كلّمها في الدنيا ألف عام»[1].

ب ـ الاحتراز من الاختلاء: يقول الإمام موسى بن جعفرعليه السلام نقلاً عن الرسولﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم»[2]، ويقول الرسول الأكرمﷺ أيضاً: «ألا لا يخلونّ رجل بامرأة إلاّ كان ثالثهما الشيطان»[3].

ج ـ الاحتراز من المصافحة: يقول الرسول الأعظمﷺ: «من صافح امرأةً تحرم عليه فقد باء بسخطٍ من الله عزوجل»[4]، ويقولﷺ أيضاً في مكان آخر: «من صافح امرأةً تحرم عليه يقاد يوم القيامة بالأغلال ويلقى في جهنم».

د ـ عدم استعمال العطور: يقول رسول اللهﷺ: «أيّ امرأة تطيّبت وخرجت من بيتها فهي تُلعن حتى ترجع إلى بيتها ما رجعت»[5].

ويقول في مكان آخر: «إذا تطيّبت المرأة لغير زوجها فإنّما هو نار وشنار»[6].

---

(١) وسائل اشيعة١٤: ١٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٤.

(٣) كلمة الرسول: ٤١٣.

(٤) وسائل الشيعة١٤: ١٤٢.

(٥) بحار الأنوار١٠٣: ٢٤٧.

(٦) نهج الفصاحة: ٣٦.

٤. العفّة في الزينة

أحد ميول البشر الفطرية ميله إلى الجمال، وتلذّذه بالمناظر الجميلة مخامرٌ لذاته ورشح من فطرته، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾[1].

يقول العلاّمة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «يشير الله عزوجل في هذه الآية إلى الزينة التي خلقها لعباده، يبيّن الزينة التي أوجدها في فطرتهم وألهمهم استعمالها، ومن الواضح أنّ الفطرة لا تلهم شيئاً إلاّ وكان وجود وبقاء البشر منوطاً به ومحتاجاً إليه»[2].

ومن البيّن ـ أيضاً ـ أنّ معرفة الأشياء الجميلة ودَرك الجمال الطبيعي ليس فقط يحتاج إلى الحسّ الفطري وحب الجمال، وإنّما يجب صقل وتنمية هذه القدرة الطبيعية على ضوء خطّة تربوية صحيحة.

ويمكن للتربية الصحيحة أن تكشف القابليات وتُخرجها من القوّة إلى الفعل، وكلّما ارتفع مستوى العلم والثقافة في بلدٍ ما أكثر وبرزت عواطف الناس أكثر، عُرف الجمال أكثر؛ إذ قد اتجهت أنظار الشعوب والمجتمعات الراقية في العصر الحاضر وفي كل الطبقات الاجتماعية.. اتجهت نحو الجمال في شتى اتجاهاته ومجالاته، وأظهر الناس حبهم وتعلّقهم به، مما أدّى إلى تزايد هذا الشعور والإحساس يوماً بعد يوم.

إنّ الشريعة الإسلامية المقدّسة التي لها منهاج شامل لإسعاد البشر قد اهتمت بهذا الموضوع اهتماماً خاصاً، وإلى جانب اهتمامها بتربية حسّ الحب والجمال لدى الإنسان أوصت أتباعها بالاستفادة منه، وبإسنادها لهذه القوة وهذا الحسّ تلبّي إحدى رغبات البشر الطبيعية واحتياجاتهم.

وقد وردت أحاديث وروايات كثيرة في المصادر الإسلامية حول أهمية الجمال في الإنسان، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله في هذا المجال: «عليكم بالوجوه الملاح والحدق

---

(١) الأعراف: ٣٢.

(٢) تفسير الميزان ٨: ٨١.

السود»[١]، ويقول الإمام علي عليه السلام: «حسن وجه المؤمن حسن عناية الله به»[٢].

إذن، فارتداء الثياب الجميلة، والسواك، وتمشيط الشعر وتدهينه بالزيت، والتطيب، ولبس الخاتم الثمين، وتزيين أنفسنا عند العبادة، ومعاشرة الناس في المسجد أو في محيط الأُسرة والمجتمع من المستحبات المؤكّدة، وجزء من برامج المسلمين اليومية، وقد ورد هذا في آيات القرآن الكريم: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[٣]، وقال سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[٤]، وأمّا كلمة «زينتكم» والموارد التي تشملها فقد جاءت بمعان متعدّدة في كتب التفاسير، ويعتقد البعض أنّها جاءت بشكل مطلق، لذا فهي تشمل الزينة الجسدية والمعنوية[٥].

يقول العلامة الطباطبائي حول إباحة هذه الزينة: «إنّ ذكر كلمة الطيّبات من الرزق وعطفها على الزينة، وجعل هذا العطف في سياق الاستفهام الإنكاري دليل على: أنّ الزينة والرزق الطيب مباحان من قبل الشرع والعقل والفطرة»[٦].

وممّا يروى أنّ الإمام الحسن المجتبى عليه السلام كان يرتدي أفخر ثيابه للصلاة، ويقول في جواب سائليه: «إنّ الله جميل ويحبّ الجمال فأتجمل لربي»[٧].

قال عبّاد بن كثير ـ وكان يتظاهر بالزهد ـ معترضاً على الإمام الصادق لارتدائه ثياباً وملابس أنيقة: يا أبا عبدالله أنت من أهل بيت النبوة، وأبـوك علي عليه السلام كان يرتدي ثياباً خشنة زهيدة الثمن، فما هذه الملابس الفاخرة التي ترتديها؟ لماذا لم تكتف بالملابس العادية؟ فأجابه الإمام عليه السلام: «ويحك يا عَبّاد، ما هذا الاعتراض؟! إذا أنعم الله على

---

(١) سفينة البحار: ٥٤٦.

(٢) غرر الحكم: ٣٧٩.

(٣) الأعراف: ٣١.

(٤) الأعراف: ٣٢.

(٥) تفسير نمونه٦: ١٤٨.

(٦) تفسير الميزان ٨: ٨٢.

(٧) تفسير مجمع البيان ٢: ١٢.

عبده، يحبّ أن يرى نعمته باديةً عليه»[١].

إذن، فالله لا ينهى عن الزينة لذاتها، بل نهى عن التبرّج بقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجَاهِلِيَّةِ الأُولَى**﴾[٢]، كما نهى عن إظهار الزينة في المحافل الاجتماعية والأماكن التي يتواجد فيها النساء والرجال معاً، ﴿**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ**﴾[٣].

وبناءً على هذا فإنّ الاستفادة من الزينة مباح من الناحية الشرعية، بل هي إرضاء للرغبة النفسية في التزيين، وهي إحدى الميول الفطرية التي تنمّي الذوق والفن، وتساعد على تنامي الأحاسيس وازدهارها، وتقود الإنسان إلى التسامي الروحي والتقدّم العاطفي.

ولكن يجب الانتباه إلى عدم الإفراط وتجاوز حدّ الاعتدال في الزينة، فإنّ الإفراط فيها يؤدّي إلى نتائج محذورة، وإذا تجاوزت هذه الغريزة حدّها الشرعي فإنها تخدع الإنسان، وتضرّ به وتنكّد حياته، وتضيق عليه دنياه، وتجعله أسيراً بيد الشيطان.

يقول العلاّمة الطباطبائي في هذا المجال: «فقلّما ظهر فساد في البر والبحر وتنازع يفضي إلى الحروب المبيدة للنسل المخربة للمعمورة إلاّ عن إتراف الناس وإسرافهم في أمر الزينة أو الرزق، وهو الإنسان إذا جاوز حدّ الاعتدال، وتعدّى ما خطّ له من وسط الجادة، ذهب لوجهه لا يقف على حدّ ولا يلوي على شيء، فمن الحري ألاّ يرفع عنه سوط التربية ويذكر حتى بأوضح ما يقضي به عقله»[٤].

يقول الإمام الصادق عليه السلام: «نهى النبي أن تتزين المرأة لغير زوجها، فإن فعلت كان حقاً على الله أن يحرقها بالنار»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ٣، أبواب اللبس، باب ٧.

(٢) الأحزاب: ٣٤.

(٣) النور: ٣٢.

(٤) تفسير الميزان ٨: ٨٢.

(٥) وسائل الشيعة ٧: ١٥٤، وبحار الأنوار١٠٣: ٢٤٣.

٥. العفّة في الكلام

إنّ سعة نشاطات النساء اليوم تبيّن أهمية بحثنا في هذا الموضوع، فالأحكام التي استخرجناها من المصادر الإسلامية، كلّها تبين اهتمام الإسلام الدقيق بسلامة الفرد والمجتمع، فقد أمرنا القرآن الكريم ألاّ يكون كلامنا مع الأجنبي رقيقاً وجذاباً لئلا يطمع فينا الذين في قلوبهم مرض، يقول تعالى: ﴿**فَلَا تَخْضَعْنَ بِالقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً**﴾[١].

وتشير جملة: ﴿**فَلَا تَخْضَعْنَ بِالقَوْلِ**﴾ إلى كيفية التكلّم مع الأجنبي، أي أن يكون الكلام جادّاً وعادياً.

وأمّا جملة: ﴿**وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً**﴾ فإنّها تشير إلى محتوى الكلام، أي يجب أن يكون بشكل لائق يرضي الله ورسولهﷺ مقروناً بالحق والعدل، ولا شكّ أنّ لفظ: ﴿**قولاً معروفاً**﴾ ذو معنى واسع ينفي كلّ كلام باطل وعبث مأثوم عليه ومخالف للحق[٢].

إذن، فكلّ كلام يقترن بخضوع ومَيَعان، وبحركات أو تغيير صوت ـ بحيث يطمع الذين في قلوبهم مرض ويستميلهم إلى اقتراف الإثم ـ باطل من وجهة نظر القرآن الكريم، ومردود قطعاً.

٦. العفّة في الستر والحجاب

الستر أحد أوسع الموضوعات المطروحة في العصر الحاضر حول المرأة والحياة الاجتماعية، فقد كتبت حوله بحوث كثيرة موافقة ومخالفة في الشرق والغرب، إذ طرح مخالفو الستر والحجاب شبهات كثيرة ليصدّوا بها تأثير مبلّغي أنصاره المتدينين، وبالتالي يتاح لهم الاعتداء على عفّة النساء.

ومن جملة هذه الشبهات: أنّ الحجاب مانع دون العمل، وهو قيد يحدّ من الحرية، وأنّه دليل على التخلف، و... و...

---

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) تفسير نمونه١٧: ٢٨٩.

وقد ألقوا هذه الشبهات في أذهان النساء، وطلبوا منهنّ مقاومة هذه الأعراف والأحكام الفقهية والفرائض والسنن الإلهية.

إنّ مسألة الستر وحفظ العفّة من الدنس لا يختصّ بها الدين الإسلامي، كما لا تتعلّق بالأديان الأخرى فقط، بل اهتمت بها المجتمعات البدائية البعيدة عن التمدن والثقافة والدين بدافعٍ من الفطرة.

فقد جاء: «إنّ نساء التتر لا مثيل لهنّ في العفّة والوقار وأداء مسؤوليتهن تجاه أزواجهن، مما يستدعي الثناء عليهن، إن تدنيس العفّة الاجتماعية وهتك النواميس إثم عظيم. وقد جاء في قانون «ياسا» المغولي: إنّ الإعدام جزاء هتك النواميس والزنا وإزالة البكارة»[١].

وكتب ويل ديورانت: «في بريطانيا القديمة كان الآباء الأثرياء يحبسون بناتهم الشابات حوالي خمس سنوات (مدة فوران الشباب وهيجانات الجنس الخطيرة)، ويجعلون النساء المسنّات العفيفات حارسات عليهن، ولا يحق لهؤلاء الفتيات الخروج من مقصوراتهن ولا لأحد رؤيتهن إلاّ الأقارب والمعارف، وبعض قبائل جزيرة برونئو كانوا يعملون ما يشابه ذلك أيضاً»[٢].

والدليل على فطرية العفّة قصّة آدم وحواء وأكلهما من الشجرة المنهي عن الأكل منها التي ذكرناها سالفاً.

إذن، فمسألة الحجاب والعفاف كانت موجودةً منذ القدم في جميع المجتمعات والأُمم وبصور مختلفة، ولكن أصبحت هذه المسألة في الشريعة الإسلامية فريضة وحكماً شرعياً، وقد ذكره الله العزيز في عدة آيات من القرآن الكريم، وبيّن أهميته وقيمته وهدفه وفائدته.

ذكر الله الستر في القرآن، وبيّن أهدافه، فهو كساء يكسو الأعضاء، ويستر العورة، ويحفظ البدن، وزينة، ووسيلة تصون حرمة المرأة وشخصيتها، وتحول دون أذية

---

(١) زن در عصر مغول (بالفارسية).

(٢) تاريخ تمدن (بالفارسية)١: ٧٢.

الآخرين والفاسدين.

قال تعالى: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشاً**﴾[١].

وجملة: ﴿**يُوَارِي سَوْآتِكُمْ**﴾ صفّة للباس، تدلّ على أنه ستر واجب لا يُستغنى عنه، وهو غطاء عضو خلْعه عنه عمل قبيح وفضيحة للإنسان[٢]. وكلمة ريش عربية تعني: «ما يغطّي أبدان الطيور، ولأنّ ريش الطيور مختلف الألوان وجميل غالباً، فقد تضمّن فيه مفهوم الزينة»[٣].

لذا فإنّ الهدف من اللباس ـ في هذه الآية الكريمة ـ لا يعني تغطية الجسد وستر قبائحه فحسب، بل اللباس زينة وجمال للبدن، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ...**﴾[٤].

فعندما تخرج المرأة من بيتها وقورةً ترعى جانب العفّة والطهارة فلا يجرؤ الفاسدون والمتحرّشون على التعرض لها، وأما الذين في قلوبهم مرض، ويبحثون عن صيد يصطادونه، فلا حول ولا قوة لهم إلاّ أن يغضّوا النظر ويبعدوا فكرة استغلال النساء عن مخيلتهم.

إن الرجل والمرأة متساويان من ناحية الأصول العامّة، أما من حيث الخصال الطبيعية الخاصة بالمرأة، كالرقة واللطافة والجذابية، فلا شكّ أن هناك اختلافاً شاسعاً بينها وبين الرجل، وقد وردت في هذا المجال روايات، منها: «المرأة ريحانة»[٥]، فالمرأة لطيفة كالزهرة أو الريحانة، إن أهملت من قبل زرّاعها فلا يؤمن عليها ـ من نظر أو أيدي العابثين ـ من أن تقطف.

---

(١) الأعراف: ٢٦.

(٢) تفسير الميزان٨: ٦٩.

(٣) تفسير نمونة٦: ١٣١.

(٤) الأحزاب: ٥٩.

(٥) وسائل الشيعة٢٠: ١٦٨.

وقد شبّه القرآن الكريم النساء النموذجيات في الجنة باللؤلؤ المكنون، فقال عزّ من قائل: ﴿كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾[1]، أو بالمجوهرات الأصيلة كالياقوت والمرجان؛ إذ يحتفظ بها الصاغة وبائعو المجوهرات داخل قماش مخصوص ليبعدوها عن متناول الأيدي العابثة، ولكي تمتاز عن المجوهرات الصناعية فيزيدها قدراً وقيمة.

وقد قرّر قانون الخلقة الإلهي وجوب الستر ليصون هذه الجوهرة اللطيفة من عبث أيدي العابثين وأحاطها بستر ليحفظها مطمئنة.

ثمرات العفاف ونتائجه

١. تماسك الأسرة وتلاحمها

الأسرة أصغر بناء اجتماعي في المجتمع وأهمّه، وهي مركز ثقل المحبة والأمل وتحقيق الأماني والآمال الحلوة الجميلة للبنين والبنات، وكلما كان ارتباط الزوجين أقوى وأعمق كان انسجام الأسرة وتماسكها أقوى وأحكم.

بإشاعة العّفة والحجاب في المجتمع تنحصر الروابط والعلاقات الجنسية في إطار الأسرة وحدودها، وعندها تراعى حرمة كلّ من المرأة والرجل، سيما خارج المنـزل، وبالتالي سيرغب الشباب في تشكيل الأسرة وبنائها، وستكون هذه الأسر أحكم بناء وأكثر ثباتاً.

وأمّا إذا ساد التبرّج وكشف محاسن المرأة وزينتها في المجتمع، فسوف تضعف وتتفكّك العلاقات الزوجية بين المرأة والرجل، وتأخذ الحريات السلبية طريقها بازدياد، وتتزايد الأفكار المنحرفة شيوعاً وضراوة، وبالتالي ستؤول العلاقات الأُسرية الحميمة إلى البرود والجمود، وتحلّ النفرة والبغضاء مكان المحبّة والمودّة، وعندها يتهاوى ويتداعى أول وأهم مركز للتربية وغرس المحبة والعاطفة والاستقامة في الأطفال، وبالتالي ستزداد نسب الطلاق والفواحش.

---

(١) الواقعة: ٢٣.

لاشك أنّ بناء الأسرة سيزداد تماسكاً وازدهاراً وتسامياً نتيجة الدفاع عن حرمة الحجاب والعفاف، كالمصباح يضيء عندما تكون أجزاؤه سالمة، وبعكس ذلك سيؤول الوضع إلى الظلام وقد يتسبب من جرّاء ذلك الحريق أيضاً.

ومثل المرأة والرجل في الأسرة كسلكي كهرباء، سالب وموجب. إن تعاونا فيما بينهما ونسقا أمرهما أضاءا مصباح الأسرة، فيجب أن يجعلا العفاف والثقة المتبادلة ركناً أساسياً في هذا الاقتران، وإلاّ فسيتضاءل نور هذا المصباح ويلتهب بنار الشهوة والأهواء، ويستحيل إلى دخان ورماد.

٢. السكينة الروحية

إنّ الحجاب حصن يحول غالباً دون ثورة الجنس وهيجانه، وعدم استقرار الروح، وانعدام الحدود وذوبان الحرمات بين المرأة والرجل، وإشاعة العلاقات المنحرفة الخاوية وترويجها، وتزايد الميوعة والتحلّل الأخلاقي.

وبدون الحجاب تتحوّل الجاذبة الجنسية وطلب الشهوة إلى عطش روحي لا يمكن إشباعه، وبما أنّ إشباع الغريزة في جميع الموارد غير ممكن، ويقترن دائماً بالشعور بنوع من الحرمان، لذا سيسبب اختلالات روحية وتزلزلاً عاطفياً في أعماق الفرد.

وقد حرص الإسلام على توجيه هذه الثورات العاطفية والهيجانات الجنسية وتحديدها عن طريق غض البصر، وعدم الخضوع بالقول، وفرض الحجاب، ورعاية العفاف، وبهذا أهدى للفرد استقراره الروحي وهدوءه النفسي.

٣. سلامة المجتمع

إنّ تواجد النساء والرجال النافع في المجتمع ـ دون إثارة جنسية ـ يجعله محكم البناء راسخ الأسس، وإنّ مراعاة العفّة في محيط الدراسة والعمل والإدارة والسوق و... يوفر الأرضية المناسبة لسلامة المجتمع وتقدّمه ورقيّه، أمّا إذا لم يرع العفاف ولم تحفظ الحرمات وشاع الفساد في المجتمع فقد توفرت دواعي سقوطه وفنائه.

يقول منتسكيو في هذا المجال: «انتفاء العّفة في الحركة الديمقراطية يسبب أعظم

المصائب والمفاسد بحيث ينهدم أساس الحكومة»[١].

وقد أثبت التاريخ البشري سواء في المجتمع الإسلامي أو في المجتمعات اللاإسلامية هذا الأمر بوضوح، فقد اعترف المارشال پتن القائد العسكري الفرنسي في خطابه قائلاً: «من أهم أسباب اندحار فرنسا في الحرب أمام ألمانيا الغرق في دوامة الشهوات والابتلاء بالكسل والإباحية»[٢].

وأشار إلى ذلك الدكتور غوستاف لوبون العالم الفرنسي الشهير حول هزيمة المسلمين في الأندلس، قائلاً: «حكم المسلمون في إسبانيا حوالي ٨٠٠ عام، فكانت طوال هذه الفترة مهداً للعلم والمدنية، إلى أن قام الأعداء بنشر الفساد وترويج المشروبات الكحولية وإشاعة الإباحية، وعندها انتصروا على الدولة الإسلامية، وأجبروا المسلمين ـ بالقوة ـ على اعتناق الدين المسيحي، ثم أقاموا محاكم تفتيش العقائد، وأمروا بحرق معتنقي الدين المسيحي الجدد بحجّة أنهم لم يعتنقوا الدين المسيحي حقيقةً، وأجبروا الباقين على الهجرة من تلك البلاد»[٣].

وينقل لنا القرآن الكريم ما جرى على كثير من الأُمم التي فسدت فهلكت، ففي سورة العنكبوت يذكر لنا هلاك قوم لوط وقوم عاد وقوم ثمود وفرعون وهامان وقارون، فقال عز من قائل: ﴿**فَكُلّاً أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾[٤]. هذه هي نتيجة المجتمعات المنحرفة الغارقة في دوّامة الفساد.

٤. حفظ الجمال والنضارة

نظراً للهدوء الروحي الذي تحظى به المرأة عند مراعاتها العفّة والحجاب فسيكون

(١) منتسكيو، روح القوانين: ١٠٧.

(٢) راجع: لماذا انهزمت فرنسا ـ اندريه موروا.

(٣) مدنية الإسلام والعرب: ٣٣٣ ـ ٣٣٥.

(٤) العنكبوت: ٤٠.

جمالها أكثر بهاء وطراوتها أكثر بقاء، يقول الإمام الصادق عليه السلام: «حجاب المرأة أنعم لحالها وجمالها»[١].

أمّا استعمال مواد التجميل والماكياج الحديثة، فنظراً لعدم الاطلاع على نوع وكيفية ومواد صنعها، ففي كثير من الموارد تضرّ بصحة الجلد والشعر وسائر الأعضاء، وتسبب مشاكل عديدة للنساء.

٥. تركيز الحواس

إنّ رعاية العفّة والحجاب يوجّه امتيازات المرأة من الزينة والجمال الظاهريين إلى وجهة صحيحة، ويقلّل من انحراف الفكر والذهن المتأثّر بوسوسة الشيطان، وبالتالي تتجه الحواس والفكر معاً إلى قيمها الحقيقة في طلب الكمال، ويتّخذ الفرد طريقه ـ بحرية ـ إلى نيل العلم والفنّ والأدب والأخلاق، فتزدهر الاستعدادات والإبداعات، ويتاح المجال له كي يفكّر بشكل صحيح ويخطّط لمصيره ومصير أسرته ومجتمعه، وبالتالي، فالمجتمع الذي يعيش أفراده بهذا النمط من الحياة سيتسلق سلم المدنية والرقي بسرعة.

٦. الصحة والسلامة البدنية

إنّ العفاف لينفي أرضية الفساد والانحراف اللذين يوجدان ويسببان نمو وانتشار الكثير من الأمراض والأخطار الجسمية، وبالتالي يؤدّي ـ العفاف ـ دوره في سلامة أفراد المجتمع الجسمية.

وبعكسه الانحرافات الجنسية، فهي تسبّب استفحال الكثير من الأمراض الجلدية والتناسلية كالسفلس والإيدز و... فقد اكتشف مرض الإيدز ـ لأول مرة ـ عام ١٩٨١م عند ممارسي اللواط، وأُعلن بعد ١٣ عاماً أنّه أصبح مرضاً شائعاً في جميع نقاط العالم، وفي تزايد وانتشار مستمرين لحظة بعد لحظة.

---

(١) المستدرك، باب النكاح، ج٥: ٦٩.

وقد نشرت منظمة الصحّة العالمية في كانون الأول عام ٢٠٠٠م تقريراً، ذكرت فيه: أنّ هناك ٣٦.١ مليون امرأة ورجل وطفل يحملون فيروس الإيدز، ومنذ نهاية عام ٢٠٠٠م ولحدّ الآن توفي حوالي ٢١.٨ مليون شخص إثر إصابتهم بهذا المرض[1].

ومن أهم طرق انتقال هذا المرض العلاقات الجنسية اللامشروعة، وأفضل طريق للحدّ من هذا المرض وتقليله والوقاية منه هو مراعاة العلاقات الجنسية ورعاية أحكام وتعاليم الإسلام.

والملفت للنظر والباعث على التفاؤل ما حدث في المؤتمر الدولي للطب في طهران، وقد شارك فيه ما يقرب من ٢٠٠ متخصّص من ٦٠ دولة، إذ سأل أحد الحاضرين قائلاً: ماذا يجب علينا أن نفعل للوقاية من الأمراض التناسلية الجنسية؟ فأجابته الدكتورة «M.O.D-UNCAN» ـ بعد أن بدا عليها التأثر والانفعال ـ صارخة: «إطاعة وتطبيق قوانين الإسلام»[2].

٧ـ طهارة الأرحام ونقاوة الجيل الإنساني

إنّ الالتزام بالعفاف ورعايته يجعل الأرحام طاهرةً والأجيال معلومة الأصل.

يجب أن يحسّ الطفل بأنّ له قيّماً وحامياً، وأنّ له شخصية وعزّة وكرامة، وأنّه ليس موجوداً مهملاً لا قيّم له، أو أنّه جاء نتيجة حبّ آثم ولّذة دنسة آنيّة.

لقد أعارت تعاليم الإسلام السامية أهمية كبيرة للحفاظ على طهارة الرحم ودوره في سلامة الفرد والأسرة والمجتمع، حتى عدَّت الأصلاب الطاهرة والأرحام المطهرة مسألتين أساسيتين في التأثير على مسيرة الإنسان والمجتمع، وأعظم أفراد البشرية هم ممن ترعرع في أحضان عفيفة.

وهناك مفاسد كثيرة تحدث بسبب إيجاد طفل غير شرعي، من أهمّها عدم تقبّل مسؤولية تربيته، وإذا فرضنا أنّه تقبل قيمومته فإنّ القيّم لا يحسّ بتعلّق الطفل به.

---

(١) صحيفة آفتاب الإيرانية، العدد: ٤٠٤.

(٢) صحيفة جمهوري اسلامي الإيرانية، العدد: ٢٠٦٣، بتاريخ ٢١/ ٤/ ١٣٨٠هـ.ش.

وبعبارة أخرى: إنّ حب الذات يجعل الإنسان متعلّقاً بالمسائل التي تعنيه وكذلك بذويه أكثر، فعند علمه أن الطفل ولده تثار أحساسيسه وحبّه وعاطفته نحو ولده بشكل كامل وطبيعي، مما يدفعه للحرص ـ بعزم وتصميم راسخين ـ على حفظه والاهتمام به والسهر على تربيته، أمّا إذا كان الإنجاب عن طريقٍ غير مشروع فسيواجه بعدم قبول مسؤوليته، وخلوّ علاقته به من المحبة والعاطفة، وهذا ما ينتج عنه مفاسد وأضرار واختلالات اجتماعيةكثيرة.

أسباب تضاؤل الاهتمام بالعفاف والحجاب في المجتمع الإسلامي

إنّ قدر العفاف والحجاب ونتائجهما لا تعرف إلاّ عندما نواجه فقدانهما في مجتمع ما، ولكي نعلم آثار فقدان الحجاب والعفاف في المجتمع علينا أن نراجع المجتمعات التي سبقتنا في هذا المجال، عندها سنعلم ما أصاب المجتمع من تبعات وصدمات ثقافية وصحّية وروحية وأخلاقيّة واقتصادية وسياسية كثيرة باسم التمدّن والحرية.

وإن عدم الاهتمام بالعفاف والحجاب وتطبيقه في المجتمع يهيئ أرضية الانحطاط، وتتبعه آثار فردية واجتماعية مضرة، وبمعرفة العوامل المؤثرة في تضاؤل الاهتمام بالعفاف والحجاب، يمكننا معرفة السبل التنفيذية المساعدة عليهما، وأدناه بيان تلك العوامل:

١ـ عدم تبيين الثقافة الإسلامية بالشكل المطلوب: تنامى الإقبال على الدين والتدين وتطبيق تعاليم الإسلام في المجتمع (الإيراني) بعد انتصار الثورة الإسلامية بشكل جيد، فلمّا رأى ساسة الدولة نقاء المجتمع وسلامته تصوروا أن هذه الحالة ستبقى وتستمر، لذا أغفلوا برمجة التثقيف الديني، ومن جملة ذلك الحجاب والعفاف، واهتموا بمسائل أخرى ظنوها أكثر أهمية مما سواها.

٢ـ إثارة الأعداء للعديد من الأزمات: لقد سببت هذه الأزمات انشغال رجالات الدولة الإسلامية بها، وصرفتهم عن البرمجة الصحيحة، بل وحالت دون إمكان تحقيقها، ومن جملة هذه الأزمات: الحرب (العراقية الإيرانية) العسكرية المفروضة،

والأزمات الاقتصادية والسياسية والأمنية، والاضطرابات الاجتماعية، وقد شاهدنا الكثير من مصاديق هذه الأزمات منذ انتصار الثورة الإسلامية وإلى اليوم.

٣ـ من جملة الأسباب المؤثرة في تضاؤل الاهتمام بالعفاف والحجاب في المجتمع (الإيراني) السياسات الثقافية، فالساحات الثقافية تفتقر إلى أفراد ذوّاقين ومتدينين وملتزمين من ذوي الاختصاص، يستخرجون مسائل الأحكام المناسبة من المصادر الإسلامية الغنية بشكل دقيق وعميق، ويعرضونها بشكل صحيح أيضاً، فمثلاً ـ وللأسف الشديد ـ لم يتغير كتاب المعارف الإسلامية للثانويات والجامعات، منذ سنين عديدة، علماً بأنّ محتويات الكتاب لا تمتلك الذوق المناسب والجاذبية والقدرة على استقطاب اهتمام الشباب، ولا تتلاءم مع روحية شباب اليوم وأذواقهم.

٤ـ الإفراط في التساهل والتسامح: الأفراد الذين يرون الحجاب قيداً لهم، ومراعاته تحدّ من حرّيتهم المادية الجسدية، ويسعون وراء الراحة والترف، انساقوا ـ بسرعة ـ وراء أفكار وآراء العدو التي روّجها وأشاعها في هذا المجال.

٥ـ فقدان القدوة والأسوة الثقافية المناسبة: استفاد الأعداء من هذا الفراغ الثقافي، وحاولوا أن يشيعوا الانحطاط الأخلاقي بين الشباب والمراهقين عبر شاعة النماذج المنحطّة، لتغطية بشاعة الأعمال والقضايا غير الأخلاقية.

٦ـ ارتفاع متوسط أعمار الزواج: بارتفاع متوسّط أعمار الزواج تصعب رعاية الحجاب والعفاف والمحافظة عليهما، فقد سببت بعض المشاكل، كازدياد طلبات أسر البنات التي طلبت يدهن للزواج من الطرف الآخر، وكذلك فقدان أو نقصان الدخل المعيشي، وفقدان العمل، وعدم توفر المسكن المناسب، هذه الأمور كلّها سببت عدم إقبال الشباب على الزواج وتحفّظهم وتخوّفهم منه، وبالتالي الاكتفاء بإرضاء الغريزة بمبالغ يسيرة ـ بطرق غير مشروعة ـ بالقياس إلى تكاليف الزواج.

من جهة أخرى، فإنّ سحر المرأة وجمالها وجذابيتها تغوي وتفتن الجنس الآخر، وإذا لم تُرض غريزتها بالطرق الإلهية المشروعة فسترضيها بالطرق اللامشروعة الأخرى، ولا شك أنّ ارتفاع مستوى سنّ الزواج يؤثر على هبوط مستوى الحجاب والعفاف،

مسبّباً التحلّل والإباحية.

٧ـ تراجع التأثير الديني وانخفاضه، لعدم تطبيق أحكام الشريعة بأساليب صحيحة، فالإفراط والتفريط في تطبيق الأحكام وإجرائها، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم اتّباع الأساليب الصحيحة المنطقية، وضع بيد الأعداء مستمسكاً وسلاحاً إعلامياً ضد المتدينين، لأن يلقبوهم بالقوى المتشددة مما جعل المتدينين يتراجعون.

٨ ـ المشاكل الروحية الباطنية لدى المرأة وتصوّرات خاطئة لذاتها: إنّ النظرة التي يُنظر بها للمرأة في بعض المجتمعات الإسلامية نظرة غير صحيحة ولا ترضيها، فالمجتمع ـ وللأسف ـ يرى المرأة موجوداً ضعيفاً انفعالياً، ووسيلة لإرضاء الغريزة الجنسية، وغير منتجة اقتصادياً، وغير مفيدة بل وهامشية في الحياة، وهذا التصوّر ينافي ما بيّنه الإسلام عنها، فهي تصير في التاسعة من عمرها عضواً رسمياً في المجتمع، وفيها تبلغ سن التكليف من الناحية الشرعية والعقائدية، ولكن بَما أن تربيتها بعيدة عن الأحكام الإلهية فإن ما نتصورهُ وننقله إلى أذهان بناتنا تصور خاطئ، بل نرى ـ أحياناً ـ بعض الشخصيات الثقافية تنظر مع كامل الأسف إلى المرأة نظرةً غير صحيحة.

وهناك أيضاً من ينظر إليها بوصفها وسيلةً لا يمكن وضع برنامج لرقيها وتعاليها، ولذا ومن هذه الرؤية عاد عمل المرأة أصلاً وهدفاً أساسياً، وكأنّ جميع احتياجات المرأة باتت تنحصر في لوازمها المادية فقط[1].

٩ـ إحدى حراب الأعداء محاولة فصل الشباب عن محيط الأسرة ولا سيما البنات، لأنّ انفصالهن عن الأسرة سيسبّب لهنّ أزمة عاطفية من الصعب إشباعها، ويجعلهنّ معرضات لتلقّي أفكار العدو أكثر فأكثر.

١٠ـ قام الأعداء باتّباع أساليب لإزالة تأثير الثقافة الدينية بشعارات براقة خادعة، وإضعاف الحسّ العقائدي في الناس، فعمدوا إلى محاولة حذف الدين ومحوه، فعبّروا عن الحجاب والعفاف بأنّه سدّ يحول دون حرية المرأة، ثم قالوا: إنّ الإسلام عائق

---

(١) مقتبس من كتاب فرهنك حجاب (بالفارسية)، بيم ها واميدها: ٤٦ ـ ٤٩.

أساس أمام حريات المرأة التي وهبها الله إياها، أو مانع يحول دون وصولها المراحل الدراسية العليا، أو ممارستها النشاطات الاجتماعية.

ومن أهم ما استطاع العدو أن يشحذ سلاحه فيه نفوذه وتأثيره في تحاليل الشباب الفكرية وما يفكر فيه الآباء، فالكثير من التحاليل تتنافى مع القيم الدينية، وهذا يعني أن الكثير من الأحاسيس والمشاعر والقيم والعقائد الدينية ضعفت وانحلّت إثر دعايات العدو الواسعة، بل وتبدّلت القيم إلى ضدها أحياناً. أمّا الآباء فلم يعيروا ـ ومع الأسف ـ اهتماماً كافياً بتربية أولادهم تربيةً دينية سليمة.

إنّ تأسيس أنواع الفرق والمجاميع المنافية للعفّة وللأخلاق، والتحاق الشباب بها، مثل: «الرَّپ ـ هيفي متال» و.. وتبرج البنات بمختلف الموديلات المخزية شاهد على هذا المدّعى.

الأساليب العمليّة للعفاف

لا شك أنّ الإنسان ـ اليوم ـ كلّما تقدّم وارتقى واتسعت دائرة علمه ازداد عطشه واحتياجه للأخلاق الروحية والقيم الإنسانية. ولنتساءل لماذا تظهر الاتجاهات الدينية في العالم وتتزايد يوماً بعد يوم؟ ألا يعني هذا أنّ التقدم والتوسع الفني والتكنولوجي دون ملاحظة احتياجات الإنسان الحقيقية لأمور أخرى لا يلبّي ميول الإنسان وحاجاته الذاتية؟

فيا ترى ما العمل؟ وكيف يمكن وضع حلّ عملي لتحسين حالة البشر سيما الشباب الذين لهم الدور الأهم والأعظم في بناء مستقبل المجتمع؟

وأدناه بعض الحلول التي بتطبيقها والاهتمام بها يمكن إيجاد مجتمع ذي هوية ومتنامٍ:

١ـ تقوية الإيمان وترسيخه: إحدى بل أهم وسائل مكافحة الفساد والإثم تقوية الإيمان والعمل على إحياء الضمائر والتذكير بالله وبالحساب يوم الجزاء، فلكلّ فعل رد فعل في نظام الخلقة، وهذه ـ كلّها ـ تسبب تقوية إيمان الفرد وترسيخها، ذلك الإيمان الحاجز عن ارتكاب المعاصي والآثام، والعامل على زيادة حدّة البصر والبصيرة، ومعرفة الطريق الصحيح، وحفظ الوجود وحراسة أساس التقوى.

يجب الاعتقاد بأن العالَم لم يُخلق لهواً وعبثاً، وأنّ كلّ إنسان سيلقى نتائج أعماله.

ومن لم يعتقد بالله المتعال ولم تأخذ التقوى والإيمان مكانهما من قلبه فلا شك أنّه لن يرتدع عن القيام بأي عمل مناف للدين والأخلاق، وكما قال داستايفسكي: «جميع الأعمال جائزة فيما لم يكن الله».

٢ـ الإرشادات والتعاليم الثقافية والاجتماعية: من أهم طرق إصلاح المجتمع السعي إلى تنبيه الغافلين عن الحياة وضروراتها، وبيان المفاسد ومساوئ الإباحية، وعواقب الأمور السلبية وتبعات الإنحلال الأخلاقي، وزوال الحجاب والعفاف من أفراد المجتمع.

يجب تحذير الأفراد وإرشادهم إلى أن ترويج الإباحية وإشاعتها، وانعدام العفاف والحجاب في المجتمعات إنما هو نتيجة خطط ودسائس وحيل الأجانب والمستعمرين وأعداء الدين.

فقد كتب مستر همفر الجاسوس البريطاني في البلدان الإسلامية في خاطراته: «وأمّا عن مسألة خلع الحجاب عن النساء، فعلينا القيام بجهد عظيم لتشويق المسلمات إلى نزع حجابهن وترك جلابيبهن، وبعد خلع الحجاب ـ بالإعلام المكثّف الواسع المتواصل ـ على أنصارنا وأتباعنا أن يرغّبوا الشباب في ارتكاب الفحشاء، وتكوين علاقات غير مشروعة مع النساء، وبالتالي إشاعة الفساد في المجتمعات الإسلامية، وعلى النساء غير المسلمات أن لا يرتدين الحجاب لكي تقتدي بهنّ المسلمات»[1].

ويقول فرانتس فانون في كتابه ثورة الجزائر: «إذا أردنا العزف على أوتار المجتمع الجزائري والسيطرة عليه وإحباط مقاومته فعلينا السيطرة على نسائه أوّلاً». وكانوا يقولون بصراحة: «استمالة النساء والسيطرة عليهن سيجلب لنا كل شيء».

يقول فرانتس فانون أيضاً: «إن كلّ جلباب وحجاب يُخلع ويُلقى جانباً يفتح لنا أفقاً جديداً كان ممنوعاً علينا، ويرينا الجسد الجزائري الذي عاد عرياناً تماماً، وبعد رؤية كل

---

(١) خاطرات همفر، ترجمة الدكتور محسن مؤيدي، ص٤.

الوجوه بلا حجاب، ستتضاعف آمال الهجمة الاستعمارية عشرة أضعاف، كلّ حجاب يلقى جانباً وكلّ وجه يكشف للناظرين العابثين الوقحين يعني أنّ الجزائر بدأت تتنكّر لوجودها، وأنها تنصّلت عن قيمها، وتقبّلت هتك الغاصبين لناموسها»[١].

وقد ذكر الله تعالى في القرآن الكريم مكر المنافقين وتخطيطهم لتزيق العفاف الشامل العام فقال عز من قائل: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَ...**﴾[٢].

أي أنّ المنافقين هم الذين يشيعون الفساد والفتنة، وأول مرحلة من تنفيذ خطتهم أن ينشروا الوسوسة والشهوة، ويحاولوا إثارة الأحاسيس العاطفية للشباب، ليشيع الفساد بين المؤمنين، وليصبح علنياً.

٣ـ تحسين وضع معيشة الناس ورفع المشكلات الاقتصادية: يقول العلاّمة الطباطبائي: «لا شكّ أن أهم شيء يتقوّم به المجتمع الإنساني ويقوم على أساسه هو الاقتصاد والموارد الاقتصادية والجانب المالي، وقد جعله الله قياماً للناس وللمجتمع، ولو تابعنا وبحثنا ودرسنا علل الآثام والجرائم والجنايات والتجاوزات والمظالم لتوصلنا ـ في النتيجة ـ إلى ما يلي: أنّ سبب كل ذلك إما الفقر المفرط الذي يدعو ويجبر الإنسان لأن يتلافاه باختلاس أموال الناس بالسرقة أو قطع الطريق وقتل النفوس أو البيع بأسعار فاحشة أو التطفيف والبخس في الكيل والوزن أو الغصب وسائر التعدّيات المالية، وإما إلى غنى مفرط نتيجة الثروة الفاحشة العظيمة والترف والإسراف في المأكل والملبس والمنكح، ومراودة ومعاقرة أماكن إباحة الشهوات، وهتك الحرمات وإشاعة التجاوزات والتسلط على أموال ونواميس وأعراض وأعمار الناس»[٣].

ولو سلكنا سبيل القناعة بدلاً من هذا الفقر المفرط والغنى الفاحش المذمومين لعشنا في طمأنينة واستقرار ودعة، وعندئذ يكون للعفاف معناه الحقيقي، وتنفتح أمامنا

---

(١) فرانتس فانون، ثورة الجزائر: ١٤.

(٢) النور: ١٩.

(٣) تفسير الميزان ٩: ٢٤٨.

سبل الرقي والتسامي «من اقتنع بالكفاف أدّاه إلى العفاف»[١].

وبناءً على هذا، فمحاولة تحسين أوضاع الناس الاقتصادية والمعيشية وتقسيم الثروة بالقسط والعدل في المجتمع أحد عوامل وصول المجتمع إلى السعادة والصلاح والحياة الطيبة.

٤ـ تقديم نماذج (القدوة) مناسبة للشباب: يحتاج الشباب الذين هم أمل المستقبل وبُناته إلى قدوات ليتخذوهم قادة لهم، إنّ أولادنا يكبرون خلال فترة قصيرة ثم يردون المجتمع فيتزوجون ويمارسون أدوارهم ووظائفهم كأمهات أو كآباء، ولا بد لهم من اتخاذ أسلوب واحتلال موقع يحددان لهم مسيرتهم في الحياة، وهذا مهم بالنسبة لهم، فلا بد من أسوة وأنموذج ومثال يقتدون به، ولا بد لهم معرفة من يمكنهم أن يكونوا أسوة لهم، فأحد أسس وأركان حياتهم أن يجدوا أسوةً وأنموذجاً يتأسون به، وبالطبع كلما كانت النماذج أكمل وأسلم وأسمى كان احتمال وإمكان رقيهم أكثر.

إنّ أرضية التقليد في الإنسان وميله إلى البطولة تدفع الكثير من الأشخاص وبشكل غير إرادي إلى اتّباع نماذج معينة، فيقلدون جميع حركاتهم وسكناتهم، ويحاكونهم في ملبسهم وزينتهم. وقد اهتم النظام التربوي الإسلامي بمسألة تقديم نماذج وأمثلة وقدوات جيدة.

فقد عرّف الله تعالى لنا في القرآن الكريم نماذج وقدوات أعمّ من كونها رجالاً أو نساءً، وأرشد المؤمنين إلى انتهاج سبيلهم، فقد وصف رسول الله صلى الله عليه وآله بالأسوة الحسنة والقدوة العامّة في التربية، فقال عز من قائل: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[٢]، ثم تتبعه السيدة فاطمة الزهراء (سلام الله عليها) لتكون أسوة نساء العالمين وسيدتهم، ورئيستهم في المحافظة على حرمة العفاف.

ويوسف عليه السلام ومريم عليها السلام كل منهما أسوة لنا ومظهر للعفة، «إذا صلح إنسان صار أسوة لجميع الناس، سواء كان ذلك الإنسان الأُسوة رجلاً أو امرأة، كل منهما يصير

(١) شرح غرر الحكم٥: ٣٥٧.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

أسوة لكل من النساء والرجال، وليس لجنس دون خاتم»[1].

وبناء على ما ذكرناه، على المتصدين للشؤون الثقافية في الدول الإسلامية أن يهتموا بهذا المبدأ والأساس، ويقدّموا للشباب نماذج وقدوات مناسبة وموفقة، ليملؤوا هذا الفراغ في المجتمع، حتى لا ينحرف الشباب ويتخذ أحد المطربين أو الممثلين المنحرفين أنموذجاً لهم.

٥ـ تسهيل أمر الزواج وتوفير مراكز إعلامية متخصّصة به: النكاح أحد المراحل المعقولة في حياة كل فرد، والابتعاد عنه والاحتراز منه يسبّب آثاراً وخسائر لا يمكن التعويض عنها في الحياة.

ومن أهم وظائف المبرمجين والمسؤولين والعوائل و... أن يهيئوا الأرضية المناسبة ويمهدوا للزواج ويقلّلوا من الصعوبات والعراقيل التي تواجهه، ويحثّوا الشباب عليه ويرفعوا الموانع والمشاكل التي تعترضه، ومنها: العمل، والسكن، وعدم الاستقلال الاقتصادي الذي يراه الشباب سدّا يحول دون زواجهم، وتقريب المعايير والمقاييس ووجهات النظر المتعارضة بين الشباب وآبائهم، والذي يكمن في اختلاف نظرات جيلين للأمور المتفاوتة، ويتم هذا عن طريق الوسائل الإعلامية، ومحاولة إقناع الشباب باتّخاذ تجارب آبائهم دروساً، وإقناع الآباء بالاهتمام باختيارات الشباب واحترام آرائهم، وإيجاد مراكز تشاور لتعليم الشباب وإرشادهم في مجال الزواج.

وكذلك تأسيس مراكز تعليم اختيار الزوج المناسب، وعقد مؤتمرات لبحث موضوع الزواج؛ لكي تتهيأ الأرضية المناسبة للزواج الموفق، ولمحو أرضية الانحراف شيئاً فشيئاً.

٦ـ اتخاذ سياسات مناسبة لإيجاد جوّ آمن للنساء: إذا كان محيط عمل النساء مناسباً بحيث يكون اتصالها بالرجال الأجانب أقلّ ما يمكن، فسيقلّل من الضغط الذي يحدث للبعض نتيجة الالتزام بالحجاب والحفاظ عليه.

---

(١) آية الله جوادي آملي، زن در آيينه جلال وجمال: ١٥٣.

٧ ـ إيجاد مراكز ترفيهية ورياضية وفنية ذات جاذبية كبيرة ومشوقة، تؤمّن محيطاً سالماً لملء أوقات فراغ الشباب.

٨ ـ الإشراف على النتاجات الثقافية المستوردة.

٩ ـ تعريف السلطة القضائية الناسَ بالأحكام والحدود الشرعية الرادعة، وكشف هوية المفسدين، وملاحقتهم، وتعزيرهم، وتهديدهم من قبل الأجهزة القضائية وقوى الأمن، لمواجهة المفاسد الاجتماعية والانحرافات الأخلاقية.

أزمة الحبّ والإيمان
نظرة أوليّة في الموقف من العلاقات العاطفيّة

حيدر حب الله

تمهيد

واحدة من المسائل المدروسة والجديرة بالدراسة أكثر هي نوع العلاقة بين الدين ومفاهيمه وقوانينه وأحكامه وأخلاقيّاته و... من جهة وبين الواقع والطبيعة والتكوين والفطرة و... من جهةٍ أخرى، فقد قرأ بعض الباحثين الدينيّين في القرن الأخير هذا الموضوع بصورةٍ يمكن التعبير عنها بأنها إثباتية؛ أي أنّهم عالجوا موضوع الرابطة بين الدين والعلم أو بين الفهم الديني والمعطيات العلمية، فمثلاً أخذوا يفكّرون في إمكانية أن يقدّم العلم معطى معين فيما يرفض النص الديني هذا المعطى العلمي فهل هذا الأمر ممكن؟ وإذا ما واجهنا أنموذجاً من هذا القبيل فما هي الطريقة التي ينبغي علينا اتباعها حتى لا يبدو هذا التناقض أو هذا الاختلاف بين العلم والدين؟ هل نقوم بتأويل النصّ الديني وما معنى التأويل؟ أم أنّنا نرفض المعطيات العلميّة التي نجد أنّ النصوص الدينية من الكتاب والسنّة تعارضها وتنافيها؟ لقد حاز هذا الموضوع على اهتمام العلماء منذ القرون الإسلامية الأولى ولو ضمن أشكال مختلفة، ففي البداية كان السؤال يطرح على أساس العلاقة بين العقل والنقل، وهو ما بلور فيما بعد قصةً طويلةً من الخلاف الذي أحاط موضوع علم الفلسفة، حيث اختلف العلماء في الموقف من هذا العلم، سيما

وأنّ بعض نتائجه كانوا يرونها معارضةً لنصوص القرآن الكريم.

ولكن للموضوع بعدٌ آخر أعمق وأسبق مرحلةً من هذه المرحلة، ألا وهو البعد الثبوتي والواقعي، فنحن نسأل: هل أنّ واقع الدين يعارض أو يعاكس واقع العالم والتكوين بما في ذلك التكوين البشري بقطع النظر عما استطاع العلم أو البحث الديني التوصّل إليه؟

لقد طرح العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي فكرةً في غاية الأهمية في مواضع عديدة من كتاباته[1]، وتتلخّص هذه الفكرة في أن الشريعة الإسلامية وكذلك الأخلاق وغيرها ليست سوى استجابة للتكوين الذي أودعه الله في الإنسان والطبيعة، فعندما نقول بأن على الإنسان أن يتّسم بصفات معينة فإننا نعني بذلك أن الوضع الطبيعي الوجودي له يستدعي ذلك، تماماً كما نقول بأن على الإنسان أن يمارس الحركة في حياته اليومية، لأن ممارسة الحركة وعدم الخمول يعنيان ضرورةً واستدعاءً تكوينيّاً، فلو لم يمارس الإنسان الحركة فهذا يعني أنه يخالف مقتضى الطبيعة التي خُلق جسده عليها، وهذا معناه ـ بشكل أكثر دقةً ـ أنّ التعاليم الدينية ليست أمراً إضافيّاً على المسار الوجودي والطبيعي للكون والعالم، بل هي كشفٌ عن هذا المسار حتّى لا يتصرّف الإنسان تصرّفاً يعارض فيه مقتضى الطبيعة والخلقة، ونتيجة هذا الكلام أنّ التشريعات الإسلامية لا تعارض التكوين البشري ببعديه المادي والمعنوي، ولا تتناغم وتنسجم معه فحسب، بل إنّها تكمل هذا التكوين وتتداخل معه، فعندما نقول بأنّ شرب الخمرة حرام، فهذا معناه أنّ الجسد والروح الإنسانيّين يتطلّبان في نمط وجودهما عدم تناول هذا النوع من المشروب، لا أن الطبيعة الإنسانية لا مانع لديها من هذا المشروب، فيما الإسلام ـ وزيادةً على الحالة الطبيعيّة ـ أراد أن ينظّم حياة الإنسان، إنّ الأمر ليس

---

(١) راجع ـ كأنموذج ـ العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائي في كتاب «مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي»، ترجمة جواد علي كسّار، نشر مؤسسة أم القرى، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ ق، مقال: «الإسلام واحتياجات الإنسان المعاصر، طريق الفطرة» ص ٨٠ ـ ٨٦، كما يلاحظ تأثر الشهيد مرتضى مطهري بفكرة التطابق في دراسته حول المرأة في كتابه حقوق المرأة في الإسلام.

كذلك بنظر العلامة الطباطبائي، وهذا معناه ان الإسلام يتوافق والفطرة كما يتوافق والطبيعة والخلقة ويحترم هذا الواقع كلّه، ومن هنا يمكن عدّ ما ذكره العلامة الطباطبائي بمثابة فلسفة لما يتعارف في الوسط الديني من فطريّة الدين والتديّن، وكذلك تعميقاً لـه وتوسيعاً لدائرته.

ومن موقع تأثير العلامة الطباطبائي، جاءت الفكرة التي أثارها الشهيد مرتضى مطهّري (١٩٧٩م) في دراسته لموضوعة المرأة في الاسلام، والتي أصّل على أساسها ـ كما وفسّر ـ العديد من المفاهيم الدينية المرتبطة بالمرأة، وهي فكرة التناسب بين القانون والقيمة من جهة والطبيعة والتكوين من جهةٍ أخرى، أي أنّ القانون الناجح والقابل للإجراء والتنفيذ هو ذاك القانون الذي يمكنه مماهاة الواقع التكويني وإقامة جسورٍ من التناغم والاتّساق والانسجام والمحاكاة معه، والا فإنّ ما سينجم عن هذا القانون ـ على أقلّ تقدير ـ هو فشله وإخفاقه في حركة الممارسة اليوميّة.

الحبّ وسيكولوجيا المراهَقة

ليس البحث السيكولوجي من اختصاص الكاتب، لكن ـ ومن باب الإشارة إلى كلام المختصّين في هذا المجال، كما والاشارة إلى واقعٍ يوميٍّ إنسانيٍّ ـ يمكننا القول بأن الفطرة الانسانية أو دعونا نعبّر التركيبة النفسية الإنسانية تنـزع دائماً نحو الحبّ والعشق، أي أنّ الحب بالنسبة للذات الإنسانية يعبّر عن ظاهرةٍ استدعائيّةٍ للنفس البشريّة، فعندما نقول: «نفس بشرية» فإنّ هذا المفهوم يرشدنا ـ في وعينا وإدراكنا له ـ إلى ظاهرةٍ نسمّيها نحن الحب، وليست هذه الظاهرة خصيصة إنسانيّة، بمعنى أنها لا تختصّ بالإنسان فقط، بل هي ضاربةٌ بجذورها في البعد الحيواني أيضاً، فهي تلاحظ في الحيوانات أيضاً في علاقة الأم بأطفالها وهكذا...

أي نحن فعلاً ـ وبلغةٍ مبسّطةٍ ـ نعترف بأن واقعيّة الحب بالنسبة للإنسان بوصفه كائناً حيّاً هي واقعيةٌ لصيقة، وبالتالي ـ وفق شهادات التجربة اليومية والإحساسات الذاتية والدراسات النفسية والقراءات التاريخية ـ لا يمكننا فصل هذه الظاهرة عن

الإنسان نفسه.

هذا الكلام هو من الوضوح بمكانٍ فيما يُظن؛ فالتجربة الدينية نفسها في العلاقة مع الله وأئمة الدين، والنـزعات العرفانيّة في شرق الأرض وغربها، وكذلك الثورات العاشقة للأوطان والقيم.. كلّها تحكي عن ذلك وتؤيّده.

بيد أن المشكلة في عملية ترشيد الظاهرة، فالكثير من القيم غير مطلق، ولذا فهو قابلٌ للترشيد والإنضاج السليمين، ولعلّ النقطة التي تعني الدين بشكلٍ أساسيّ في جدليّة الحبّ والإيمان في عصرنا الراهن تكمن في تثوير المراهَقة لهذه الظاهرة في أعماق النفس البشريّة، أي أنّ الإنسان المراهق ـ شاباً كان أو فتاةً ـ ينـزع بفعل ثورة المراهقة للتعبير عن الحبّ في إطارٍ ثنائيٍّ إنسانيٍّ؛ أي في إطار رابطةٍ بين شاب وفتاة عادةً، فهو ـ أي المراهق ـ يعيش باستمرارٍ حالةً من الحراك العاطفي الثائر، أمّا العشق الإلهي أو العشق المعرفي أو عشق القيم فهي أمورٌ قد تتأخّر قليلاً، أو قد لا تكون بنفس العمق أو بنفس الحضور على السطح، دون أن نتجاهل الظروف البيئيّة المحيطة التي قد تضاعف أو تقلّص من هذا أو ذاك.

وليس هذا الحراك العاطفي بين الشاب والفتاة ظاهرةً اصطنعتها الحضارة الغربيّة الجديدة، فالنصوص الأدبية (وغير الأدبية) القديمة لمختلف الديانات والحضارات والثقافات كلّها تحكي عن نزوعٍ عميقٍ جدّاً لطرفي المكوّن البشري هذا، وبالتالي ليس من الصحيح ربط هذا النوع من العلاقات ـ وبصورةٍ متسرّعةٍ ـ بالظاهرة الغربية المحدثة، بل أساس هذه الروابط إنساني وبشري، بمعنى أنه ليس محصوراً بواقعٍ معيّن أو في ظلّ مؤثّرات خاصّة، حتى لو ابتعدنا به عن التفسير الفرويدي للأمور كما سنلاحظ.

تساؤلاتٌ مشروعة

في الحقيقة، نحن نواجه هنا مظاهر وتساؤلات على صعيد موقف الدين من هذه الظاهرة، وسوف نحاول أن نمرّ عليها باختصارٍ شديدٍ يتناسب ومجال الكلام، أهمّها:

١ـ هل يعترف الدين من حيث المبدأ بهذا الحب «المراهقي» إن صحّ التعبير؟ وهل يقدّم له تفسيراً معيّناً؟

٢ـ كيف يمكن التوفيق بين اعتراف الدين بهذا الحبّ وبين سلسلة القوانين والأحكام الصارمة التي يتّخذها الدين من موضوعة العلاقة بين الرجل والمرأة كالاختلاط، والزنا، واللمس، والقبلة، والمصافحة، والمزاح، والستر والنظر...؟

وبعبارةٍ أخرى هل نواجه عند اعتراف الدين بهذا الحبّ نوعاً من الإفراغ له، أي أنّ الدين يعترف بالحبّ هذا لكنه يصيغه بشكلٍ قد يسلخه عن طبيعته، قناعةً منه بأنه ـ بذلك ـ يربأ به عن الانحراف؟

أما فيما يخصّ التساؤل الأوّل فلا يوجد بأيدينا ما يمنحنا القناعة برفض الدين لهذه الظاهرة ـ بقطع النظر عن تصوّره المفهومي لها وتقنينه الأخلاقي ـ فليس ثمّة نصٌّ من كتابٍ أو سنّةٍ ينهى عن ذلك، ولا نهدف من ذلك الدخول في دراسةٍ فقهيةٍ قانونيةٍ تشريعيةٍ مما لا مجال له فعلاً، لكنّنا نسعى إلى تلمّس الإجابات من خلال المرور عليها انطلاقاً ـ على الأقل ـ من فتاوى الفقهاء المسلمين أنفسهم.

لكن القضيّة الأهم تكمن في التصوّر الديني للحبّ ـ ما دمنا لا نحكي عن علاقةٍ زوجيّةٍ ـ فعلى سبيل المثال إذا قرأنا ـ بالتحليل اللغوي ـ التعبير الغربي لظاهرة الجنس، سنلاحظ أنّ واحداً من هذه التعابير هي كلمة making Love وأمثالها؛ أي أن ممارسة الحب تعبيرٌ يراد به العملية الجنسية، وهذا معناه أنّ هناك نوعاً من الإسقاط للجنس على الحبّ، أي أنني أسقط مفهوم الجنس على مفهوم الحبّ فيتمازج المفهومان، بيد أن هذا الأمر غير موجودٍ في اللغة العربية؛ فكلمة حبّ في هذه اللغة المنصهرة ــ لاحقاً ــ بالدين الإسلامي لا تحكي عن أيّ مدلولٍ جنسيٍّ مشبع، وبالتالي فهي خالية وعارية عن هذا الإسقاط بحسب تراثها، وإن كان هذا التعبير قد بدأ بالرواج في اللغة العربية الحديثة ربما نتيجة تأثّرٍ خاطئٍ بالغرب.

إنّ هذا الفصل الحاصل بين الجنس والحبّ يرشدنا إلى نوعيّة ما يسمّى بالحب العذري، إن وافقنا على هذا التعبير بلحاظ تقسيمه الحبّ إلى عذري وغير عذري،

فالحبّ البعيد عن الجنس هو ذاك الحب الذي لا يختزن أيّ ضغطٍ جنسيٍّ غرائزيٍّ بعيداً عن ادعاء بعض علماء النفس وعلى رأسهم سيغموند فرويد بأنّ كل مظاهر الحب بكل أنواعه فضلاً عن مظاهر سلوكية أخرى إنما تحكي عن الغريزة الجنسية، كما وبعيداً عن التوجّس ـ المبرّر إلى حدٍّ بعيد ـ من تغطية الدافع الجنسي بعناوين بريئة لدى بعض الشباب المراهق.

إنّ ـ الحب بمفهومه المشروع دينياً ـ هو ذاك الحب الذي لا يستبطن نزعةً غرائزيةً، أو دعونا نقول ـ تسهيلاً للأمر ـ هو ذاك الحب الذي لا تبدو في الوعي علامات جنسيّة فيه، بعيداً عما يرسخ في أعماق اللاوعي البعيد.

وأمّا بالنسبة للتساؤل الثاني ـ وهو التساؤل الأكثر جدّيةً ـ فيمكننا سريعاً إبراز تصورات عاجلة وأوّلية حوله أهمّها:

١ـ من الضروري التفريق ما بين الموروث الاجتماعي والموروث الديني، فالموروثات الاجتماعية ـ سيما في الوسط العربي الحسّاس جداً إزاء المرأة ـ عادةً ما تكون أكثر تحديداً وتشدّداً من الدين والموروثات الدينية إلى درجة أن الاجتماع الاسلامي لم يتقبل حتّى اليوم ظواهر دينية واضحة الثبوت ومتأكّد منها جداً من قبيل الزواج المؤقت، وخروج الفتاة البالغة من بيت أهلها من غير إذن والدها حتى لو كان ذهابها إلى المسجد، أو حتى بعض أنواع الاختلاط الجائز شرعاً لكنه لدى بعض الشرائح منبوذٌ جداً و...

إن وظيفة الجيل المؤمن الصاعد هي إخضاع مظاهرنا الاجتماعية للدين دون العكس سواء كانت مظاهرنا الاجتماعية مغطّاةً بستار الاحتياط أو مكشوفةً على التحليل والتفلّت لا فرق في هذا المستوى ومن هذا الجانب، بيد أن هذه الوظيفة ليست راديكاليةً ثورويةً تربك مسار التحوّل الطبيعي للأمور وتحرق المراحل بدافع العجلة والحماس كما يحصل كثيراً، بل هي ـ ويجب أن تكون ـ توفيقيّة تدرّجية مرحلية لا تعيق باهتزازاتها حركة النمو والتنمية الاجتماعية السليمين، كما ولا تفسح المجال لإفراطيات قاتلة...

ومن هنا يلاحظ أن عوائق الموروث الاجتماعي على صعيد مسألة العلاقة العاطفيّة بين الشاب والفتاة، هي أكبر من العائق الديني، وإصلاح هذه التقاليد بطريقةٍ سليمةٍ تأخذ الدين وقيَمَه عنواناً لها يمكنه أنّ يُساهم في إصلاح حيِّزٍ كبيرٍ من نشاطاتنا العاطفية، وهي نشاطاتٌ إذا ما صحّت تترك آثاراً كبيرةً على كافّة مرافق حياتنا وعلى مختلف نشاطاتنا وفعالياتنا وإنتاجياتنا.

٢ـ لكي ينسجم الدين وذاتَه في حذره من الانحراف الأخلاقي الجنسي الذي يتسبّب في مفاسد اجتماعية عديدة ليس مجال بحثها هنا، يُصبح مضطراً لقوننة العلاقات العاطفية للمراهقين حتى لا تتحوّل الجوانب العاطفية إلى جوانب جنسية كما حصل في الغرب، فبدلاً من تقزيم وتحجيم العاطفة في الإطار الغرائزي وسعياً لتهذيبها وتشذيبها من الانحرافات الأخلاقية يضع الدين مجموعة محدّداتٍ تربويةٍ وأخلاقيةٍ وعلاقاتيةٍ؛ فيحرّم الزنا وينهي عن تغليب الطابع الجنسي على ظاهرة الحبّ من خلال فسح المجال لعناصر مثيرة تحرف العاطفة عن مسارها، من قبيل لحن المرأة بالكلام لإمالة قلب الرجل، أو التزيّن والسفور الموجبين لطفو الطابع الجنسي على الفتاة، أو طريقة الكلام والمزاح والتفاعل التي تجمّد من فعاليات الصدق العاطفي لتتجه بالطرفين إلى تفكيرٍ حيوانيٍّ غريزيٍّ لا نحتقره وإنما ننبذ فوضاه.

إنّ وضع هذه الحدود ـ دون الدخول في تفاصيلها، ودون الدخول في الآليات الميدانية لبناء هذا النوع من العاطفة ــ يمكنه أن يصنع في كياناتنا خلاّقيات عاطفية بعيدة نسبيّاً عن حضور الجنس وممارساته، كما هو الحاصل غربياً، ويدفع نشاطاتنا الذوقية ورومانسيّتنا الدينية نحو أحاسيس سامية تنمو في ظلّها حركة الفن والأدب والشعر والرسم والصورة والقصّة والحكاية والرواية و... بعيداً عن تمثّلات غرائزية، فالشرقي يملك في فنّه ورسمه صورةً مؤدّبةً للمرأة وهي تعمل في القرى والأرياف تختلف عن بعض الصور التي يُسقط عليها الغربي جنسيّاته وغرائزيّته لتبدو على شكل المرأة العارية أو ما هو أفحش من ذلك.

ويمكن القول: إنّ هذه هي الصورة التي تحقّق انسجام العاطفة الصادقة القابعة في أعماق النفس الإنسانية ـ بوصفها تكويناً في الطبيعة ـ مع المصالح والمفاسد الاجتماعية

والفـردية فيأتي الدين ليضع قوانينها متناغمةً مع فطريّتها وحذرةً من فوضويّتها وعدم هادفيّتها.

إنّ مشكلة جيلنا المعاصر ـ ومنه جيلنا الشابّ المتديّن ـ هي مشكلة عدم الإفراغ السليم للطاقة العاطفية التكوينية، واذا لم نفكّر بجدٍّ ونشاطٍ في وضع صورةٍ متكاملةٍ لروابط عاطفية دينية يمكنها أن تحل وتنفّس ضغط النفس واحتقان الشعور فإننا سوف نواجه عما قريب انفجاراً قاتلاً تعزّزه عولمة الثقافة والعيش القادمة من غرب الأرض غير راحمةٍ أو مباليةٍ.

ليس الحراك الشبابي العاطفي أمراً عابراً في مسيرة الشاب أو الفتاة حتى يمكن التغلّب عليه لا أقل من ناحية المراهنة على زواله يوماً ما، بل على العكس من ذلك تماماً هو مطلبٌ وضرورةٌ ينبغي التفتيش على ما يرشّدها لتكون منطلقاً لفعاليات عاطفيّة في المجتمع على غرار الفعاليات العاطفية الأخرى، ولهذا من الخطأ التعاطي مع هذا الموضوع من منطلق الخيار أو من منطلق الرؤية التي يكوّنها الأشخاص الذين نضجوا وعبروا مرحلة المراهقة، إن أنماط تفكير هذا الجيل ستجعل الوضع قاسياً جداً على الجيل الشاب نظراً للتباعد الأفقي الثقافي والاجتماعي، إن تحريكنا لهذه العواطف في إطارها السليم سوف يؤمّن لنا أشخاصاً أكثر توازناً في غالب الحالات دون ان ننعت الأنموذج الآخر بعدم التوازن، تماماً كما هو الحال في الإنسان الذي لم يعش بشكلٍ جيدٍ مراحل الطفولة حيث تأخذ الطفولة حيزاً هاماً من تصرّفاته حتى بعد مضي عشرات السنين كما هو المعروف، فإشباع الطفولة في مرحلتها الزمنية وهكذا إشباع العاطفة المراهقة في مرحلتها الزمنية هو أمرٌ يمكنه أن يسدّ فراغاً وثغرةً في النفس الإنسانية ما دام منسجماً مع السلوك الاجتماعي الحسن ومع القيم الدينيّة السامية.

إنّ القلق من نتائج هذا الطرح، والخوف من تداعيات سلبيّة حادّة لــه، وغموض الآثار التي سوف تنجم عنه هو السبب الرئيس ـ من وجهة نظري ـ في التوجّس من أطروحات كهذه، إلى جانب أنّ الأجيال الناضجة من المجتمع الديني لا تملك ثقافة احترام مشاعر الشباب بل تتعاطى معها بسخريةٍ عاليةٍ، لكن هذا الخوف نابعٌ إلى حدّ بعيد من عدم التجربة، فإنّ الكثير من أمثال هذا الخوف قد تبدّد إزاء ظواهر أخر

سرعان ما وجدنا المجتمع الديني يتقبّلها رغم اشتمالها على سلبيات من زوايا أخلاقية، مثل ظاهرة عمل المرأة، أو الاختلاط العام، أو حتى خروج المرأة من بيتها، أو كشفها الوجه والكفّين، أو .. ولكي تتّضح صورة الأمر ما علينا سوى عرض هذه المفاهيم التي اعتادت عليها بعض مجتمعاتنا الدينية رغم الإقرار ببعض السلبيّات الناجمة عنها عرضها على بعض المجتمعات التي ما زالت جدّ محافظة إزاء هذه الظواهر الاجتماعية والسلوكية، إنّ الإحساس الخائف عند متشرّعة تلك المجتمعات المحافظة سرعان ما يرفضه أولئك الذين خاضوا التجربة فلمسوا سلبيات مكّنتهم من تكوين قناعة من جهة أخرى بأنّ الأمور يمكن ضبطها إلى حدّ كبير، ولو أننا فعّلنا تجربة هذا الطرح المثار في هذه الوريقات لربما نجم أمرٌ آخر أيضاً مهما بدا لنا هذا الطرح ليبراليّاً متفلّتاً، فقد وجّهت نفس هذه التهمة إلى الشهيد مطهري لمّا ذهب الأخذ ببعض الآراء الفقهيّة المعروفة.

وإذا كان الغرب يضفي على الجنس لباساً عاطفياً فيسمّيه حباً، فمن الضروري أن لا نقع نحن في نفس الاشتباه بشكلٍ عكسيٍّ عندما نضفي على الحب والعاطفة تسميةً جنسيةً فندّعي أنّ كل علاقةٍ عاطفيّةٍ غير صادقة ونعدم ثقتنا بكل هذه العواطف ونتّهمها بالغرائزية، فبدلاً من محاربة هذه الظاهرة الإنسانية يجب السعي لترشيدها؛ لأن محاربتها ـ على ما يبدو ـ لن تكلّل بالنجاح، وبدلاً من السقوط في أحابيل الشيطان فيما يسوّله للإنسان أحياناً ويزيّن له ما هو قبيح علينا الحذر من دخول عوامل أخرى على خطّ هذه العلاقة الصادقة وتجنيب النفس عواقب التورّط فيما يخالف رضا الباري عز وعلا، لأنّ بعض شبابنا يحاول أن يضفي ـ من حيث يشعر أو لا يشعر ـ طابع البراءة على تصرّفاته فيما تكون القضية سقوطاً في شراك الشيطان الذي يبدو أن مهمّته منحصرةٌ بحسب الشهادة القرآنية في عملية التزيين والتجميل لما هو قبيح وقذر كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم﴾ (إبراهيم:٢٢)، ﴿وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام:٤٣)... ومن هنا من الضروري للشاب أو الفتاة توخّي أعلى درجات الحذر على هذا الصعيد حتى لا يكونا مصداقاً للحديث القائل: «من حام حول الحمى أوشك

أن يقع فيها».

لكنّ القضية في هذه المسؤولية تقع على عاتق الوالدين والعائلة التي يلزمها من جهةٍ احترام المشاعر العاطفية للمراهقين وترشيدهم وتجنيبهم السقوط في المخاطر المخالفة للإسلام والفطرة من جهةٍ أخرى، وهو ما تختلف طريقة التعاطي فيه بين مجتمعٍ وآخر ولا يمكن اعطاء قانون عام وشامل فيما يخصّه.

إن واحدةً من مظالم مجتمعاتنا وعاداتنا هو الافراط في التعاطي السلبي مع ظاهرة الزواج المؤقّت التي يمكنها ان تحلّ ـ لو تمّ تنظيمها تنظيماً منطقياً عقلائياً ـ الكثير من مشكلات شبابنا العاطفية فضلاً عن غيرها، والحجر على مثل هذا الحكم الشرعي الإلهي والعمل على منعه والحيلولة دون تحقّقه سيما في هذه الفترة العصيبة يمكن أن يشكّل محذوراً شرعياً في بعض الأحيان من حيث إفضائه إلى خلق اختناقات غير مقدور على تفادي تأثيراتها السلبية، ونحن وإن لم يكن مصبّ حديثنا هنا هو هذا الموضوع إلا أن الترويج لثقافة متوازنة لهذا النوع من الزواج يمكنه أن يقضي على الاضطرابات العاطفية التي يمرّ بها الشباب عادةً، ونشر ثقافةٍ متوازنةٍ لهذا الحكم الشرعي أمرٌ يبدو مقدوراً في المجتمعات الغربية بشكلٍ أكبر منه في داخل مجتمعاتنا الإسلامية، خصوصاً وأن المرحلة السابقة لمجتمعاتنا الإسلامية لم تكن تشهد هذا الفارق الكبير ما بين سنّ البلوغ والزواج، وهو فارقٌ تعمّق عقب أوضاع اقتصادية معيشية يعرفها الجميع، وهو ما يعني أن إعادة إنتاج متوازنة للزواج تأخذ بعين الاعتبار مشكلات الزواج المبكّر اليوم في بعض الحالات ولدى بعض الشرائح يمكنه أن يساعد على حلّ الكثير من المشكلات.

هذه ورقة أوّليّة جدّاً أحببت طرحها علّها تأخذ مجال التفكير في مجتمعاتنا العلميّة الدينية، وربما فيها الكثير من النقص، إذ لم تبنَ على الشمولية في المعالجة، لكنّه لا يتمّ إلا بتظافر الجهود وتحريك عجلات النقد البنّاء إن شاء الله تعالى.

وأتمنّى من القارئ الكريم أن يأخذ هذه الورقة مادّة للنقد، لأنّنا ما زلنا فقراء في معالجة هذه الموضوعات.

المرأة اللبنانية في ميدان القصّة والأدب
مطالعة تحليلية

د. عزت ملا إبراهيمي(*)
د. أكرم روشنفكر(**)

سياق التحوّلات النسوية في لبنان

المتأمّل في الخارطة السياسية للشرق الأوسط العربي وكيفية ظهور الحدود الجديدة المصطنعة في القرن الماضي، سيتراءى له أول ملامح المشروع الاستعماري الغربي في السيطرة على البلاد العربية، والذي مهّد لـه تقطّع أوصال إمبراطورية (الرجل المريض) الدولة العثمانية التي بسطت جناحيها على البلدان الإسلامية، وقد اتّضحت معالم هذا المشروع جلياً عبر إمساك المحور الاستعماري بمقدرات المنطقة وخيراتها، بل على المشرق الإسلامي برمّته عبر الزحف العسكري وإقامة حكومات الانتداب في السواحل الشرقية لحوض المتوسط. ولعلّ سواحل الشام كانت من أكثر مناطق الشرق العربي عرضة للتأثر بالظروف السياسية والاجتماعية التي سادت المجتمعات الأوربية في القرن التاسع عشر، وذلك بسبب الحوض المائي المتوسطي الذي يصلها بأوروبا،

(*) أستاذة في القسم العربي بكلية الآداب، جامعة طهران.
(**) أستاذة مساعدة بجامعة جيلان.

وبشكل أكثر تحديداً فإنّ منطقة جبل لبنان أو ما بات يعرف اليوم بالجمهورية اللبنانية نالت القسط الأكبر من هذا التأثّر.

وعلى الرغم من الظروف المضطربة التي مرّ بها لبنان فقد سجّلت المرأة نجاحاً لافتاً تمثّل في حضور قوي على الساحة الثقافية، صاغته عوامل عدّة أبرزها تجربة حكومة الانتداب التي عاشها لبنان وتعرّفه على مظاهر الحضارة الغربية، من خلال تدريس العلوم والآداب باللغات الأجنبية، ولا سيّما اللغة الفرنسية، ففتح ذلك الباب على مصراعيه أمام المرأة اللبنانية للاحتكاك بالثقافة والأدب الفرنسي، فبدأت تنهل من معين الأفكار الحداثية الجديدة التي ألهمت المثقف اللبناني حالة من التحول السياسي والاجتماعي جعلت منه رائداً للأفكار الإصلاحية في المنطقة، وبطبيعة الحال كانت نافذة الدخول إلى تلك الإصلاحات المطالبة بحقوق المرأة في الحرية وحقّ الانتخاب الذي تجلّى في إطار المنتديات العلمية والأدبية والجمعيات الخيرية والمؤسسات التي تُعنى بشؤون المرأة، وأثمرت هذه المسيرة الطويلة عن دخول المرأة عالم الصحافة والأدب والمجلات المتخصصة، وكان دافعاً لأن تأخذ اليقظة النسائية أبعاداً أوسع شملت فيما شملت المجال الأدبي، ليتمخّض عن ذلك ما أصبح يعرف لاحقاً بالأدب النسائي.

لم تقتصر نشاطات المرأة اللبنانية على المجال الأدبي، بل اتّسعت دائرتها لتشمل حضور المؤتمرات الثقافية والسياسية التي تعقد في الداخل والخارج، ومع هذا يبقى الأدب النسائي هو الأوفر حظاً والأكثر حضوراً على الساحة، وهو أدب يستحقّ المطالعة والتأمّل، وربّما تكون الفترة الممتدة بين (١٩٧٥ ـ ٢٠٠٠) فترة مثالية لدراسة خصائص الأدب النسائي اللبناني واستكشاف خباياه المكنونة، ومردّ ذلك أنّ معظم الحوادث التي شهدها هذا البلد في القرنين الماضيين والتي توّجت بتبلور الأدب النسائي قد تلخّصت في الربع قرن المذكور، وأعاد هذا الأدب إنتاج الآمال والإخفاقات السابقة، ولكن في قالب جديد.

حضور المرأة في ساحة الأدب

ولا ريب في أنّ تقييم مستوى نجاح الأديبة اللبنانية في إيصال المفاهيم التي تؤمن بها

إلى قلب الرأي العام، لا يقاس من منظار حجم إقبال الجمهور على قراءة الصحف والمجلات والكتب فحسب، بل عبر تقييم مستوى دقة الكاتبة في توظيف المفردات الغريبة والرمزية، وكذلك أسلوبها المميّز في تبيين الموضوعات، بهدف الخروج بفهم مشترك أكثر وضوحاً وانسجاماً[1]، وبديهي أنّ مثل هذا الفهم لا يتيسّر إلاّ من خلال تبيين معاني المصطلحات الخاصة بالموضوع، وضمن هذا السياق تدخل محاولات السيدة «يمنى العيد» للتعريف بأول مصطلح في قاموس النهضة النسائية، ألا وهو مصطلح الأدب النسائي المقتبس من الأدب الغربي[2]. وقد تمّ تداول هذا المصطلح مع بدايات عصر النهضة، للتعبير عن الأعمال الأدبية للمرأة العربية، والطابع العام لهذه الأعمال هو القدرة الفائقة للكاتبة على معالجة موضوعات المرأة وسبر أعماق عالم الأنوثة، وهي تفوق في أحيان كثيرة قدرة الرجل في دخول هذا المضمار، والجدير بالإشارة أنّه لم يكن وراء اختيار مصطلح الأدب النسائي، التمايز الجنسي الذي تنشده الحركة النسوية، كما قد تشير يمنى العيد إلى ذلك جنسية المصطلح: «أميل إلى الاعتقاد بأن مصطلح الأدب النسائي يفيد عن معنى الاهتمام وإعاده الاعتبار إلى نتاج المرأة العربية الأدبي وليس عن مفهوم ثنائي أُنثوي ـ ذكوري، يصنع هذا النتاج في علاقة اختلاف ضدّي ـ تناقضي مع نتاج الرجل الأدبي»[3].

ولإضفاء طابع العزلة على هذا النمط من الأعمال الأدبية أو تقييده بقيد الجنس، كما لم يكن هدف الكاتبة العربية إثارة مواجهة مع الأعمال الأدبية الرجالية، بل هدفها كان إضفاء نوع من الاعتبار والاحترام على أعمالها، وهو احترام لـه جذور تاريخية ترقى إلى

(١) البستاني، صبحي، الأدب اللبناني الحي، بيروت، دارالنهار للنشر، ١٩٨٨ : ٢٨؛ مندور، محمد، في الأدب والنقد، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، بلا تا:٢٢.

(٢) الأعرجي، نازك، صوت الأنثى، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م: ٢٥؛ انظر أيضاً مقال «أدب نسائي في عالم عربي» في:
http://www.Syranstory.com/ciment14.htm

(٣) العيد، يُمنى، الدلالة الاجتماعية لحركة الأدب الرومنطقي في لبنان، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م: ٢٨.

عصر السيدة مي زيادة والمجالس الأدبية التي كانت تحرص على عقدها في القاهرة[١]، وهي المجالس التي كانت تعجّ برواد الأدب والثقافة، من أمثال لطفي السيد، وإسماعيل صبري، وشبلي شميل، وطه حسين، وخليل مطران، وأنطوان جميل، ويعقوب صروف، وإيمه خير، وولي الدين يكن، وصادق الرافعي وآخرين غيرهم.

ولم تقتصر هذه المشاركة على الندوات الأدبية تلك، بل تجلّت أيضاً من خلال تحسين الظروف الاجتماعية والثقافية للمرأة نتيجة للأفكار التي طرحها المثقفون المنادون بتحرير المرأة، من أمثال قاسم أمين، وكذلك مدرسة البنات التي شيّدها رفاعة الطهطاوي، كما تقول يمنى العيد: «مثل هذه النشاطات وسمت بالنسائية، وإن شارك فيها الرجل، فقد عمل الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣م) على إقامة مدرسة لتعليم البنات، وخصص قاسم أمين كتابين، هما: تحرير المرأة، والمرأة الجديدة»[٢].

وتوضّح هذه المسيرة الدور المشترك لكل من الرجل والمرأة في النشاطات الاجتماعية والأدبية، بل وحتى الإنسانية، على الرغم من إمكانية وجود نقاط خلافية عديدة، بيد أنّ هذا الخلاف غير ناجم بالضرورة عن التعارض والمواجهة، كما أنّ التعارض لا يرادف الخلاف على الدوام، بل ربّما كان إلى الشبه والتماثل أقرب[٣]، كما تقول يمنى العيد: «و بالنظر في خطاب المرأة الأدبي ففي إمكان القارئ أو الباحث أن يلاحظ أنه ليس خطاباً نسوياً بمعنى الثنائية الضدّية بين خطاب أُنثوي وخطاب ذكوري، ولئن كانت ضدّية فإن لها وبحسب العرب معنى الخلافية النِدّية... »[٤].

وعليه، فإنّ مصطلح «النسائي» يشير إلى حضور المرأة ونشاطاتها الاجتماعية

---

(١) الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، بيروت، دار الجيل، بلا تا:٢٥٠-٢٥١.

(٢) العيد، الدلالة الاجتماعية لحركة الأدب الرومنطقي في لبنان: ١٤.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، بإشراف عبدالله علي مهنا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م ٢: ٥٨، ذيل كلمة «ضدد».

(٤) العيد، الدلالة الاجتماعية لحركة الأدب الرومنطقي في لبنان: ٢٩.

والثقافية والأدبية، وبالتالي فإنّ المقصود بالأدب النسائي ليس موقعاً مقابلاً للأدب الذكوري، كما تشير يمنى العيد إلى ذلك: «يضمر النسائي في الخطاب الأدبي العربي معنى الدفاع عن الأنثوية، بما هي ذات لها هويتها المجتمعيّة والإنسانية...». إنّ إثبات الطبيعة الإنسانية والاجتماعية للمرأة التي تختبئ وراء مصطلح «النسائي» يظهر لنا أنّ المصطلح أنّما يعبّر عن هوية متجدّدة وخلاّقة، مثله مثل مصطلح «الأدب الذكوري»،كما تقول يمنى العيد: «ما يعني أنّ المرأة بهذا الخطاب الضدّي أو الخلافي تعلن وجودها ككائن مبدع، شأن الرجل، إذ يعلن في خطابه عن وجوده ككائن مبدع»[١].

ومع هذا، فإنّ حمل مصطلح النسائي على مفهوم التضاد والندية للرجل، ليس من باب المواجهة مع الطبيعة الإنسانية للرجل، بل مواجهة الدور الذكوري المتسلّط الذي لعبه في المجتمع عبر التاريخ، وبالتالي رسمت الملامح العامة لشخصيته ضمن هذا المفهوم، كما تشير يمنى العيد إلى ذلك: «... ومن موقع الندية يواجه «النسائي» لا الرجل بصفته الإنسانية، بل آخر هو تاريخياً قامع ومتسلّط»[٢].

نقد الذكورية المتسلّطة في أعمال الأديبات اللبنانيات

وتزخر أعمال الأديبات العربيات بالهجوم على هذه الصورة التاريخية الذكورية المثيرة للحساسية الأنثوية وإدانتها، على سبيل المثال ما ورد في أعمال الروائية ليلى بعلبكي، مثل رواية «أنا أحيا» حيث تسلّط الضوء على السلوك الغاضب لشخصية «لينا» بطلة الرواية تجاه رجل يحظى بنفوذ وموقع اجتماعي متميّز، ويتّصف ببعض الخصائص الفريدة، حيث إنّه ربّ أسرة، ورئيس شركة وأستاذ جامعي، وأخيراً عضو في أحد الأحزاب السياسية، ويستغلّ هذا الرجل موقعه الاجتماعي المرموق فيبدي سلوكاً متسلطاً بغيضاً، وعبر سلسلة من الأحداث، يستثير مشاعر الغضب لدى لينا،

---

(١) المصدر السابق: ٣٥.

(٢) المصدر السابق: ٤٧.

فتواجهه بكل ما تملك، لكنّ المواجهة تمثّل تعبيراً رمزياً عن الثورة على بعض المواصفات المقيتة التي يمثّلها ذلك الرجل، وليست ضدّ الرجل كجنس، كما تشير يمنى العيد إلى ذلك: «... لينا ومن خلفها المؤلفة الضمنية، ضد هذا القمع وليست ضد رجل تودّه، كما تقول، أن تشبك بذراعه ذراعها»(١).

وفي السياق نفسه، ترسم الروائية «هدى بركات» في روايتها «حجر الضحك» صورة مؤثرة عن قساوة الحرب الداخلية اللبنانية، تجلّت في بعض الملامح المتباينة التي تعطيها لبطل الرواية، وهجومها الشديد على خصيصة حبّ التسلّط الذكوري لديه دون المساس بصفاته الإنسانية، كما تقول يمنى العيد في هذه الرواية: «لم تكتب المرأة ضد الرجل الإنسان حين تناولت كتاباتها الإبداعية العلاقة بين الأنوثة والذكورة، بل كتبت ضد إيديولوجيا السلطة الذكورية...»(٢).

ونفس الهجمة تشنّها الروائية أميلي نصرالله في أعمالها، عبر استعراضها لبعض مظاهر هذا التسلّط الذي تفرضه بعض العادات والتقاليد الاجتماعية، وبأسلوب أدبي شيّق تستثير مشاعر الغضب المكنونة في أعماق القارئ ضدّ تلك التقاليد، كما تشير يمنى العيد إلى ذلك: «ورواية الإقلاع عكس الزمن (بيروت،١٩٨٠) لإميلي نصر الله التي تحكي عن الحرب والغربة والتعلق بالجذور»(٣). كما تطرّقت في بعض أعمالها إلى موضوع الحرب الداخلية اللبنانية وما خلّفته من مآسٍ، إذ حاولت تصوير مشاهد الصراع والعنف التي انتهت إلى حالة النزاع الاجتماعي والاقتتال الداخلي، لتعبّر بذلك عن أجلى صورها المتمثّلة في رمزية التسلّط والقهر التي ميّزت الرجل في لبنان عبر التاريخ الطويل لهذا البلد.

وفي رواية «قلب الرجل» للسيدة لبيبة هاشم التي تسرد فيها الوقائع الأليمة التي جرت في عام ١٨٦٠ نتيجة للسياسات المتهورة للدولة العثمانية من جهة، وتدخلات

---

(١) المصدر السابق: ٤٩.

(٢) المصدر السابق: ٥٢.

(٣) المصدر السابق: ٦١.

الدول الأجنبية من جهة أخرى، ما أدّى إلى اندلاع الحرب الداخلية في السنة المذكورة. في هذه الرواية تتحدّث السيدة هاشم عن الأزمات الاجتماعية وما أفرزته من معاناة وآلام للمواطنين اللبنانيين[1].

أعمال إميلي نصر الله

لإميلي نصر الله مؤلفات متعددة قيّمة نذكر بعضها في هذا المقال، من أهمها:

١ـ أسود وأبيض، بيروت، مكتبة الدار العربية للكتاب، ٢٠٠١.

٢ـ الإقلاع عكس الزمن، بيروت، نوفل، الطبعة الثانية، ١٩٨٤.

٣ـ الباهرة، بيروت، نوفل، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥.

٤ـ تلك الذكريات، بيروت، نوفل، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.

٥ـ الجمر الغافي، بيروت، نوفل، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠.

٦ـ خبزنا اليومي، بيروت، نوفل، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.

٧ـ الرهينة، بيروت، نوفل، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦.

٨ ـ شجرة الدفلى، بيروت، نوفل، الطبعة الرابعة، ١٩٨١.

٩ـ الطاحونة الضائعة، بيروت، نوفل، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.

١٠ـ طيور أيلول، بيروت، نوفل، الطبعة السابعة، ١٩٩١.

١١ـ الليالي الغجرية، بيروت، نوفل، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.

١٢ـ محطات الرحيل، بيروت، نوفل، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.

١٣ـ المرأة في ١٧ قصة، بيروت، نوفل، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

١٤ـ نساء رائدات من الشرق والغرب، بيروت، نوفل، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.

١٥ـ الينبوع، بيروت، نوفل، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.

١٦ـ يوميات هرّ، بيروت، دار الكتاب العالمي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩.

ولا بأس بالإشارة هنا إلى أنّ القراءة التي طرحتها السيدة يمنى عن الأدب النسائي

---

(١) الأشتر، عبدالكريم، تعريف بالنثر العربي الحديث، دمشق، مطبعة ابن حيان، ١٩٨٢م: ١٨١.

والتعاريف الجوهرية التي قدّمتها والخاصة بتحديد الإطار العام لهذا الأدب متأثّرة برؤيتها الأكاديمية كباحثة.

يمنى العيد بين القلم الأدبي والنقد الموضوعي

ولدت السيدة (حكمت) ابنة علي مجذوب صباغ أو (حكمت صباغ الخطيب) الشهيرة بـ(يمنى العيد) في عام١٩٣٥ في مدينة صيدا المطلة على سواحل البحر الأبيض المتوسط، وتخرجت في الجامعة اللبنانية عام ١٩٥٨، نالت درجة الدكتوراه في الأدب العربي من جامعة السوربون الفرنسية. في عام ١٩٩٣منحت جائزة البحوث الأدبية والنقدية من مؤسسة سلطان عويس، قامت بالتدريس في جامعة صنعاء باليمن والجامعة اللبنانية. صدر لها العديد من الأعمال الأدبية التي أثرت المكتبة العربية طيلة فترة نشاطها، ومنها:

١ـ أمين الريحاني، رحالة العرب، بيروت، بيت الحكمة،.١٩٧٠

٢ـ تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٠.

٣ـ الدلالة الاجتماعية لحركة الأدب الرومنطيقي في لبنان، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٩.

٤ـ الراوي الموقع والشكل، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية،١٩٨٦.

٥ـ في معرفة النص، بيروت، دار االثقافة، ١٩٨٤.

٦ـ في القول الشعري، الدار البيضاء، دار توبقال،١٩٨٧.

٧ـ قاسم أمين إصلاح قوامة المرأة، بيروت، بيت الحكمة،١٩٧٠.

٨ ـ الكتابة تحول في التحول، بيروت، دار الآداب،١٩٩٣.

٩ـ ممارسات في النقد الأدبي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٤.

١٠ـ مقاربة للكتابة الأدبية في زمن الحرب اللبنانية، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٣.

١١ـ النص المفتوح قراءة في شعر عبدالله العزيز المقالح، بيروت، دار الآداب، ١٩٩١.

١٢ـ الرواية العربية بين الواقع والإيديولوجية، اللاذقيّة، دار الحوار، ١٩٨٦.
١٣ـ حسين مروّة شهادات في فكره ونضاله، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨١.
١٤ـ النظرية والممارسات في فكر مهدي عامل، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٩.

وإذا ما تأمّلنا في أعمالها سنجد أنّ السيدة يمنى العيد تمتلك قلماً أدبياً ساحراً بين المثقفات اللبنانيات تميّز بالنقد الموضوعي الدقيق للآثار والآراء الأدبية، هذا في الوقت الذي تلعب فيه الأنماط الأدبية الأخرى ـ عدا النقد والتحليل ـ دوراً مهماً في التأثير على ذهن القارئ ومشاعره[1].

هدى بركات والعمل الأدبي القصصي

ولكن ما من شك في أنّ السيدة هدى بركات استطاعت من خلال فن كتابة القصة، التأثير على القارئ وأن تدوّن أعمالاً أدبية تمثّلت في ثلاث مقالات باللغة الإنجليزية، وأربع عشرة مقالة باللغة العربية في النقد والتحليل لتنال بذلك موقعاً متقدماً في الأدب النسائي اللبناني[2].

والسيدة بركات من مواليد ١٩٥٢في مرفأ بيروت الجميل، تخرّجت في الجامعة اللبنانية في عام ١٩٧٤فرع الأدب الفرنسي. لم يمض على تخرجها سنة واحدة، حتى شدّت الرحال إلى فرنسا لإكمال دراستها العليا هناك، لكنّها عادت إلى الوطن بعد أن اشتعل فتيل الحرب فيه. شاركت السيدة هدى في تأسيس الجمعية النسائية (شهرزاد) وصدرت لها أول رواية طويلة فازت بجائزة فن كتابة القصة لمجلة الناقد. كما فازت روايتها الثالثة بجائزة نجيب محفوظ للأدب القصصي من الجامعة الأمريكية في القاهرة وذلك في (عام ٢٠٠٠)، ترجمت أعمالها الروائية إلى اللغات الفرنسية والإنجليزية والهولندية والعبرية والأسبانية والإيطالية، ومنها:

(١) ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، القاهرة، دارالمعارف، الطبعة الرابعة، بلا تا: ١٠.
(٢) زيدان، جوزيف، مصادر الأدب النسائي في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الطبعة الأولى، ١٩٩٩م: ١٢١ - ١٢٣.

١ـ أهل الهوى، بيروت، دار النهار، ١٩٩٣.

٢ـ حارث المياه، بيروت، دار النهار، ١٩٩٨.

٣ ـ حجر الضحك، لندن، رياض الريس للكتب والنشر،١٩٩٠؛ بيروت، دار النهار، ٢٠٠٥.

٤ـ رسائل الغريبة، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٤.

٥ـ زائرات، بيروت، دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٥.

٦ـ سيّدي وحبيبي، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٤.

وداد السكاكيني وغزارة الإنتاج الأدبي

ولعلّ السيدة وداد السكاكيني هي الأوفر حظّاً في إبداع الأعمال الأدبية ضمن سلسلة الأدب النسائي، وذلك لتأليفها ما يربو على عشرين عملاً أدبياً متميزاً، أفردت سبعة مجلدات منها لقضايا المرأة:

١ـ أُمهات المؤمنين وأخوات الشهداء، القاهرة، ١٩٤٧.

٢ـ إنصاف المرأة، دمشق، ١٩٥٠.

٣ـ نساء شهيرات في الشرق والغرب، القاهرة، ١٩٦٠.

٤ـ مي زيادة في حياتها وآثارها، دمشق،١٩٧٠.

٥ـ بنات الرسولﷺ، القاهرة، ١٩٦٩.

٦ـ سابقات العصر وعياً وسعياً وفناً، دمشق، ١٩٨٩.

٧ـ العاشقة المتصوفة رابعة العدوية، دمشق، ١٩٨٩.

والحقيقة أنّ أعمالها لم تكن حكراً على المرأة واهتماماتها، بل وجد الرجل حيّزاً لا بأس به في أعمالها، من ذلك دراسة حياة وأعمال الكاتب قاسم أمين، منظّر حركة الحقوق النسائية المعاصرة، والتي تأثّرت بكتاباته وأفكاره وتقول: «طريقنا إلى المجد النسوي المنشود أن نكون خير الأمهات والزوجات، وأخلص المديرات والمربيات للبيوت والأبناء،وأوفى المجاهدات للعروبة والوطن، وعلى أن لا نهجم على زهد النهضة هجوم

الجياع على القصاع، فما كل امرأة ينبغي أن تكون زعيمة أو معلمة، ولا كل سيدة يجب أن تصير طبيبة أو موظفة، فكل من النساء لما خلقت له من أمومة أو زعامة من تدبير للمنزل أو تمرّس بالفنون أو القضايا الاجتماعية والإنسانية».

علاوة على ذلك، للسيدة وداد السكاكيني سبعة أعمال قصصية، طبعت جميعها وهي:

١ـ أروى بنت الخطوب، القاهرة، ١٩٤٦.

٢ـ بين النيل والنخيل، القاهرة، ١٩٤٧.

٣ـ الحبّ المحرّم، القاهرة، ١٩٤٧.

٤ـ الستار المرفوع، القاهرة، ١٩٥٥.

٥ـ نفوس تتكّلم، القاهرة، ١٩٦٢.

٦ـ أقوى من السنين، دمشق، ١٩٧٨.

٧ـ مرايا الناس، القاهرة، ١٩٦٥.

وممّا لا شكّ فيه أنّ نجاح السكاكيني في مجال كتابة القصة لا يقلّ أهمية عن حضورها في الميادين الاجتماعية والعلمية، والدليل على ذلك فوزها بالمسابقة الفنية التي أقامتها مجلة المكشوف بحضور تسعة وخمسين من مشاهير الأدب القصصي المعاصرين، من أمثال خليل تقي الدين، وعمر الفاخوري، ويوسف غصوب، وبطرس البستاني، وتوفيق يوسف عواد، وفؤاد حبيش، وفؤاد إفرام البستاني، ومن خلال هذا الفن الأدبي دخلت وداد السكاكيني في قلب القضايا الاجتماعية، وكما وصفها الناقد المعاصر محمد مندور، بأنّها جعلت من مشاعرها الداخلية الصادقة ووجدانها المرهف حيال هموم المجتمع العربي مركباً لولوج الأدب القصصي.

كانت السيدة وداد عضوة في جمعية القصة والرواية، ودأبت على نشر أعمالها الأدبية في مجلة المكشوف في بيروت.

وفي الحقيقة كان وراء انخراط الأديبات اللبنانيات في الفن القصصي عوامل عدّة، منها القدرة الواسعة لهذا النمط على تحقيق أهداف الحركة الإصلاحية، علاوة على

عنصر التعددية الذي تشتمل عليه الرؤية النسوية، والذي يبعث على تنوع المضامين وتعدّدها، الأمر الذي يمنح القصة جاذبية وسحراً في عيون القارئ المعاصر، وبالتالي إعادة طبع العديد من الأعمال[١]، وهو ما دفع الناقد شاكر لعيبي إلى الاعتقاد ـ في مقالة لـه ـ بتفوق النساء على الرجال في مجال الإنتاج القصصي المعاصر[٢]، هذا على الرغم من أنّ جميع كتّاب القصة قد استفادوا الأساليب ذاتها والتي دخلت على الأدب العربي عبر ترجمة القصص الرومانسية المقتبسة عن الأدب الأوروبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ونشرها في صحف ومجلات أقطار بلاد الشام، وبخاصة تلك المطلة على حوض البحر المتوسط[٣].

فنّ السرد القصصي العربي، التاريخ والتطوّر

ومعلوم أنّ فن السرد القصصي العربي عرف تاريخاً مشرقاً اصطلح عليه بـ«أحسن القصص»[٤]، إلاّ أنّ أُسلوب كتابة القصة دخل على الأدب العربي عن طريق ترجمة الأعمال الروائية الغربية، فأصبح النثر العربي مقلداً لتلك الأساليب، ثم دخل التطوّر على قوالبه ومناهجه لاحقاً.

من هذا المنطلق، وفي الوقت الذي أخذ الكتّاب العرب يتقمّصون الأسلوب الغربي في الأدب القصصي شرعوا كذلك بتمثّل مضامينه، حتى أخذت القصة العربية تطرح

---

(١) الورقي، سعد، في الأدب العربي المعاصر، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى،١٩٨٤م: ١٢؛ البقاعي، شفيق، أدب عصر النهضة، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى،١٩٩٠م: ٢٥٠.

(٢) انظر مقال الفن القصصي العربي تحت عنوان «هل هو فن النساء اليوم» في:
%20et % 20 mans.htm www.perso.ch/slaibi/femme

(٣) إدريس، سهيل، محاضرات عن القصة في لبنان، بيروت، معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٧٥م: ٣ ـ ٦؛ الأشتر، تعريف بالنثر العربي الحديث: ١٨٠؛ الورقي، في الأدب العربي المعاصر:١٢ ـ ١٣.

(٤) سورة يوسف:٣.

عنها قيود التقليد رويداً رويداً، وتسير نحو الإبداع، لتلبس روحاً شرقية خالصة[١]، والمقصود بالروح الشرقية الفكرة الرئيسة التي تتكرر في القصة، وتقوم بانتقاء عناصرها بحبكة، حيث يرمز كل عنصر ضمنياً إلى سائر العناصر، وتكون مجموع العناصر متوالفة مع موضوع القصة، وهذا التوالف هو الذي يعبّر عن عصارة القصة وخلاصتها، حيث يتشكّل بمعيّة الفكرة الرئيسة، وبدونها تكون القصة أقرب إلى السرد التاريخي منها إلى العمل الأدبي؛ لأنّ الكاتب حينذاك يقوم بتسجيل الأحداث ضمن مقطع ممرحل[٢]، وعلى الرغم من أنّ العنصر الزمني يشكّل القاسم المشترك الذي يجمع العمل الأدبي بالسرد التاريخي، إلاّ أنّه بإمكان القاص أنَ يتحكّم بعقارب الزمن تقدّماً وتأخراً، كما يمكنه توسيع الإطار العام للقصة عبر ضخّ كمّ كبير من الأحداث الجانبية، ليضع في متناول القارئ معطيات متكاملة وعلى قدر عالٍ من الحبكة. كما يستطيع عبر إضافة شخصيات بعيدة أو قريبة زمنياً من بطل القصة، زيادة مساحة الاحتكاك بين أحداث القصة وتشابك عناصرها.

عناصر القصّة وضروراتها

وفي الحقيقة، إنّ الكاتب بتوزيعه لأدوار القصة يقوم بخلق شخوصها، ومن خلال التعريف الصريح بهم أو تقديمهم عبر أدوارهم وسلوكهم ضمن القصة، يبدع عناصر خلاقة لها القدرة على تغيير مسار القصة وإحداث تحولات في مجرياتها، أو هي نفسها تتعرّض لتحوّلات، وتعرف هذه بـ(الشخصية الحية)، هذا في حين نجد بعض شخصيات القصة لا تتأثّر إلاّ قليلاً على الرغم من إتاحة وقت كافٍ لذلك منذ بداية القصة وحتى النهاية، ويطلق على هذا النوع تسمية (الشخصية الراكدة أو السطحية).

---

(١) كيب، هاميلتون،أدبيات نوين عرب، ترجمة يعقوب آژند، طهران، مطبعة اطلاعات، ١٣٦٦هـ ش: ٥؛ المقدسي، أنيس، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، بيروت، دار العلم للملايين، للطبعة الثامنة، ١٩٨٨: ٤٥٥.

(٢) مير صادقي، جمال، عناصر داستان، طهران، مطبعة سخن،الطبعة الثالثة، ١٣٧٦هـ ش: ٣٤ ـ ٣٥، ١٧٣؛ الرشدي، رشاد، فن القصة القصيرة، بيروت، دار العودة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م: ٥١.

ومع هذا فإنّ القاسم المشترك لهاتين الشخصيتين هو الدافع المعقول والدليل السلوكي الذي يصدر عنهما، فيبعث على التعايش معهما وأن تقترب هاتان الشخصيتان أكثر فأكثر من الأشخاص الواقعيين، وبعد ترميم الحقائق وإصلاحها يمكن القيام بتحليلها، وبذلك نتعرّف على زوايا نظر الكاتب[1]، وإن كانت تراكيب عبارات النص تكشف أحياناً عن جانب من هذه الزوايا، وفي ضوء ذلك فإنّ زاوية النظر الداخلية ترتسم بحضور الكاتب في ثنايا عبارات القصة وسرده لها على لسان الشخص الأول، أو بقائه خارج النص، فينقل القصة عن طريق حوار الشخص الثالث ليقوم بمهمة تصوير زاوية النظر الخارجية.

وإذا ما تأمّلنا في مفهوم العبارة mental point of view سنرى أنّ زاوية النظر هي المسار الذي يحدّده الكاتب للقارئ للدخول في أجواء القصة، من هنا فإنّ هذه الزاوية تجسّد طبيعة المشاعر والأحاسيس التي يبديها الكاتب تجاه موضوع القصة، والتي يرغب في نقلها إلى القارئ.

ولا شكّ أنّ أصالة هذا العنصر في القصة نابعة من أنّها تتيح للكاتب الاختلاء بنفسه في زاوية معينة ليتفرّج على المشهد الذي صنعه، ومن ثمّ ينقل مشاهداته إلى قارئه، حيث يأخذ بيده إلى أماكن الأحداث وتفاصيلها. والواقع أنّ الكاتب في عملية توزيع الأدوار يقوم بمهمة توظيف العناصر المذكورة، ليتمكّن من تهيئة الأجواء لانفعالات القارئ وتأثّره بمشاهد الأحداث حزناً أو مسرّة، ويرتبط مستوى هذا التأثير وشدّته بمدى دقّة الكاتب في وصف دقائق الأحداث وإدارة تفاصيلها عن بعد بأُسلوب فنّي ينمّ عن حرفية وإتقان. والمراد بـ«عن بُعد» نجاح الكاتب في إقامة تفاعل قوي بين القارئ وموضوع القصة، وبتوظيفه لمجمل العناصر آنفة الذكر، ثم يقوم بالتحكم بدقة في مقدار المسافة التي تفصل القارئ عن الموضوع قرباً وبعداً، ولا يخفى أنّ هذا التحكّم لا يعتمد على الخلفية الثقافية للكاتب فحسب، وإنّما يعتمد بشكل كبير على مهارته وحذاقته ليصبح في النهاية أُسلوباً أدبياً خاصاً به. والأُسلوب الأدبي هو النهج الخاص

---

(١) البستاني، الأدب اللبناني الحي: ٨٦ ـ ٨٧.

الذي يتّبعه الكاتب في كتابة القصة، وهو يتطلّب منه ثروة من المفردات والمصطلحات التي يعتني كثيراً في اقتنائها واستعمالها، أضف إلى ذلك القالب الذي يصوغ فيه عباراته، ونعني به البناء اللغوي، وكذلك دلالات النص (semantic) وإيقاعاته، حتى تنصاع الكلمات لبنائه، ويتبيّن فنون الكتابة وقواعدها. ثم بعد ذلك يزجّ قلمه في خضمّ الفن القصصي، ليطبع أُسلوبه بطابعه الخاص، دون أن يجد حرجاً في الاستعانة بالأساليب الأُخر في تصوير المشاهد والأحداث، بما في ذلك أُسلوب «الحوار» الذي هو عبارة عن جهد ثنائي يقع بين طرفين، يستعين به الكاتب من أجل الدخول في عمق الحدث وتصويره من الداخل من جميع الزوايا والأبعاد، فيوسّع من دائرة الكلام، واضعاً المتكلم والمستمع في علاقة حوارية متبادلة تتطلّب بطبيعة الحال التأمّل في الطرف الآخر والردّ عليه. ويسمح هذا الأُسلوب للكاتب بتسليط الضوء على طبيعة شخصيات القصة وأفكارهم ومواصفاتهم الأخلاقية، بل وحتى مواصفاتهم البدنية الظاهرية، أو يقوم بتغيير مكان الحدث مصطحباً القارئ معه، ليكسبه مرونة في الحركة والتنقّل، الأمر الذي يضفي على القصة قدرة أكبر في وصف عناصرها أو تحليل التداخل بين أحداثها ومشاهدها[١].

ولكن يبقى أن نقول: إنّ الكلام ليس هو العنصر الوحيد في الحوار، بل أحياناً يشكّل الصمت ضرورة لازمة في العمل القصصي، ليس من أجل أن يأخذ الكاتب قسطاً من الراحة، بل هي وقفة يعيد فيها ترتيب أجزاء الحوار، كما يحدث ذلك في الحياة الواقعية أيضاً. إذن فصمت المؤلف عن الكتابة هو بمثابة قطع سلسلة أفكار القارئ، ليحيل انتباهه نحو علاقة حية، حتى وإن أدّى ذلك إلى انقطاعه عن اللهجة الفصحى واستخدام بعض العبارات المحلية، ليواصل حواره القصصي هذه المرة مع فقرة حية مقتطعة من صلب الحياة اليومية للمجتمع، فيعطي بذلك شحنة واقعية للحوار ودفقاً

(١) الرشدي، فن القصة القصيرة: ٩٧؛ عبدالسلام ، فاتح، الحوارالقصصي تقنياته وعلاقاته السردية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م: ١٤،٦٨-٦٩؛ درّاج، فيصل، نظرية الرواية العربية، بيروت المركز الثقافي العربي،الطبعة الثانية،٢٠٠٢م: ٦٨-٧٢.

سيّالاً من الخصوصية المحلية، ولكن كما هو معلوم فإنّ الحوار الكتابي يكون خالياً من أي إيقاع لحني، لذلك يلجأ الكاتب إلى استنطاق عبارات صامتة، عبر استخدام حوار زاخر بأفعال وكلمات ذات مفاهيم صوتية من قبيل: «قال، صاح، همس، صرخ ....».

وعلى أيّ حال، فإنّ الحوار سواء كان في الواقع اليومي الاجتماعي أم في بطن القصة لا يقع وفقاً لترتيب الأشخاص وبشكل متسلسل، بل يكون بحسب سعة الكلام وبصورة متفرقة ومشتتة، وهو ما يحمل الكاتب على التنويه بهوية الشخصية عندما تتحدّث، بينما يستعين بأساليب أُخرى متنوعة للتعبير عن صمت تلك الشخصية، على سبيل المثال، رسم عدّة نقاط كعلامة على الجواب، أو الإشارة إلى صمت طويل، أو ذكر كلمات صوتية تعبيراً عن الصمت(١).

وأخيراً، فإنّ تسجيل صمت الطرف الآخر في مكالمة تلفونية والذي يمثّل استنطاقاً للصمت، يتمّ بواسطة جواب البديل الذي يحاول الكاتب لفت انتباه القارئ صوب الطرف الآخر، لينشئ بذلك حواراً ثنائياً، وبهذه الطريقة الذكية والبارعة يحاول استخراج أجوبة خيالية من المتحدّث تكون بعيدة عن الواقع، محلّقاً مع القارئ في أعماق الخيال الواعي الذكي، وهذا يتطلّب توافره على موهبة تمكّنه من رسم صورة خيالية للشخصية القصصية، تتيح لبطل القصة أن يقيم علاقة حوارية معها، وعن هذا الطريق ينبثق نوع من الحوار يطلق عليه «الحديث الأحادي»، (Monologue) الذي يتباين في طبيعته مع «الحوار الثنائي»، (Dialogue) ويتمّ هذا الحديث عبر طرق عدّة، أحدها الحديث الأحادي الداخلي(Interior Monologue)، حيث يستخدم هذا النوع حينما تخيّم أجواء ثقيلة على بطل القصة تدفع به إلى حالة نفسية سيكولوجية تلقائية تتمثّل في مناجاة بطل القصة نفسه واستعراض تجاربه حلوها ومرّها، ليصل في نهاية المطاف إلى نتيجة محدّدة.

وفي الحقيقة، يحاول الكاتب بهذه الوسيلة مساعدة بطل القصة على استعادة تركيزه

---

(١) الرشدي، فن القصة القصير: ١٠٠؛ عبد السلام، الحوار القصصي تقنياته وعلاقاته السردية: ١٨ ـ ٥٤.

الذهني. ووجه التباين بين هذا النمط الذي يطلق عليه ـ كما نوّهنا ـ بالحديث الداخلي عن النمط الآخر الذي يطلق عليه بحديث النفس(Soliloquy)،هو أنّ النمط الحواري الأول يمثّل مراجعة ذهنية للتجارب والخبرات الماضية، بينما النمط الثاني هو سرد لما تسرّه شخصية القصة من خفايا النفس، ويكون مفرغاً من أي إشارات اهتمام بالمستمع، ولكن مع ذلك فهو يحتوي على عرض لتصورات البطل حيال موضوع القصة. ويبدو أنّ المؤلف في حديث النفس يحاول تجاهل الترتيب المنطقي المتسلسل لموضوع الحوار، ليركّز الاهتمام على تصوراته وآرائه.

النمط الثالث في الحديث الأحادي، أي ما يصطلح عليه بالعودة الفنية (Flash Back)، وفيها يقوم بطل القصة باستذكار شريط الأحداث، وتتداعى في ذهنه آراء الآخرين. نمط آخر للحديث الأُحادي وهو الحديث الأُحادي الاستعراضي (Dramatic monologue) ويقصد به إعادة خلق لمشهد يحضره المشاهد، لكن لا تستطيع شخصية القصة إقامة حوار معه لأي سبب كان، وفي إطار ذلك يلجأ إلى الحوار عن طريق حديث النفس، ليعوّض عن الإحساس بتجاهله، والكشف عن أفكار المشاهد وما يجول في خاطره من خلال التنبؤ بالأجوبة[1]. ويمكن القول: إنّ الحديث الأُحادي الاستعراضي فرصة يعيد الكاتب فيها خلق شخصية القصة، وبهذه الطريقة الحوارية، يبحث عن موقع له في خضم الأحداث. وبالطبع فإنّ الكاتب أثناء تسجيله لأنواع الحوارات، يستعين بمهاراته في إقامة قنوات الاتصال مع مختلف شرائح المجتمع، ويقوم بمحاولة إسقاط خصائصهم الشخصية والاجتماعية على شخصيات قصته، ليمنحها ثوباً من الواقع عبر الوصول إلى إحساس مشترك واستيعاب كامل لسلوكهم.

ولا ريب أنّ كتّاب القصص الواقعية المعاصرين أصبحوا يولون الدراسات والبحوث في حقل العلوم النفسية أهمية كبيرة، ومن خلال إطلاعهم على نظريات فرويد ويونغ، والتعرّف على حالات الوعي وتوظيفها في الحوارات الأُحادية في الأدب القصصي، تهيّأت الأسباب لولوجهم أعماق النفس الإنسانية، والتعرّف على أسرار

---

(١) عبدالسلام، الحوارالقصصي تقنياته وعلاقاته السردية: ١١٣-١٢٦.

الوعي ومكنوناته،[١] فضلاً عن حضور واضح للرؤية السوسيولوجية الاجتماعية في أعمالهم، وهو ما يتجلّى في الإشارة إلى المذاهب والأفكار الاجتماعية عند معالجة الشخصيات وبحسب ما يقتضيه موضوع القصة.

ولعلّ أكثر الأفكار الواقعية التي تركت ظلالها الكثيفة على الفن القصصي في القرن العشرين هي الواقعية الاشتراكية؛ لأنّ الكاتب في هذا النوع من الواقعية يتعاطى مع شخصيات القصة من وحي خبرته بأبعاد النظام الاجتماعي وعلاقات الأفراد وطريقة التعامل معهم، والصراعات الطبقية وتضارب المصالح، فينعكس ذلك على الأجواء العامة في قصته وتجسيده للهموم الاجتماعية التي تظهر في تعبيرات الاضطراب والتمرّد التي تصدر عن شخصيات القصة وفي سلوكهم وأقوالهم، ومن المؤكّد أنّ الالتزام بهذه الأُمور أضحى سمة بارزة للفن القصصي في لبنان، ولعلّ أعمال مشاهير الكتّاب في هذا البلد، مثل توفيق يوسف عوّاد[٢] وفؤاد كنعان والسيدة أميلي نصر الله تدخل في هذا السياق، ولهذا فهي بحاجة إلى دراسة وتحليل[٣].

استنتاج

تعتبر الحركة النسائية المعاصرة نتيجة طبيعية لأُسلوب تعاطي المجتمع مع المرأة في الحقب الماضية، ومن البديهي أن تختلف التجربة الثقافية في المشرق العربي عنها في العالم الغربي، وبالتالي تختلف النتائج المتمخضة عن كلتا التجربتين. من هذا المنطلق، فإنّه عند معالجة القضايا الشرقية لم تؤخذ هواجس المرأة الغربية وهمومها بعين الاعتبار، وذلك لاختلاف ذهنية المرأة الشرقية وقضاياها المستوحاة من أعماق الثقافة المشرقية. ولا شكّ

(١) الورقي، في الأدب العربي المعاصر: ١٤.

(٢) عبدالغني، مصطفى، الاتجاه القومي في الرواية، الكويت، المجالس الوطنية للثقافة والفنون والآداب، بلاتا: ٢٦٢-٢٦٦.

(٣) غنيمي ، محمد هلال، الرومانتيكي، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، بلاتا: ٥٠؛ مزروق، حلمي الرومانتيكية والواقعية في الأدب، بيروت، دارالنهضة للطباعة والنشر، ١٩٨٣م: ٧٥.

أنّ الأديبة اللبنانية استطاعت بقلمها البارع أن ترسم ملامح هذه الذهنية إيجازاً وتفصيلاً عبر الرواية والقصة القصيرة، مستلهمة خصوصياتها من المدرستين الرومانسية والواقعية، وكذلك المدرسة الرمزية، لهذا السبب نرى الأدب النسائي يزخر بمفاهيم الغرور والغيرة والاستئثار ومشاعر التحدّي، والنزعة التشريفاتية، والعزوبية، ومكر النساء، والعلاقات الزوجية، ومسؤوليات الأُمّ، والإيمان بالله، والنجاحات العلمية وفكرة التفوق للتخلص من نير التبعية المطلقة. وفي هذا الإطار تتبلور قضايا جديرة بالتأمّل، نذكر منها:

ـ اتّساع نطاق قانون (صراع البقاء) ليشمل المحيط الأُسري.

ـ طرح مقولة تفوّق الذكر على الأنثى التي تفضي إلى إمساك الزوج بمفاتيح القرار في المنزل (في حالة السلطة البطريركية المتعقلة)، وإلى فرض السيطرة والتسلّط (إذا ما تخلّى الرجل عن العقلانية) وأحياناً تؤدّي إلى التشدّد والعنف الذكوري، أو إلى الأخطار الجنسية.

ويتجلّى نمط أُثير من جراء ذلك التسلّط والسيطرة غير المباركة بانتظار ظهور مراحل نسائية، بيد أنّ الحقيقة القاتمة هي في الصعوبات غير المألوفة للمهنة، وهي صعوبات لا تفرزها طبيعة المهنة نفسها، بل تعود إلى العادات والتقاليد التي تحكم المجتمع فتنشأ تبعاً لذلك مسألة تحديد الأدوار على أساس الجنس، وقد تتفاقم لتشمل التحديد الجنسي في اكتساب العلوم أيضاً، فيتسبّب ذلك في بروز أهمّ الآثار السلبية، ألا وهي المشاكل النفسية ـ الجسمية متجسّدة في حالة الذهان، ذلك أنّ المطلوب من المرأة هو البقاء في دائرة الوظائف المنزلية الأمر الذي يؤدّى إلى استثارتها وإرغامها على إبداء ردود فعل متعددة ليس آخرها النسوية المَرَضية.

الفهرس

الفصل الثالث: المرأة والقضايا الاجتماعية والتربوية و..

صدر من سلسلة كتاب نصوص معاصرة

١ـ المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية.

٢ـ اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي.

٣ـ المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات.

٤ـ الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف.

٥ـ مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي.

٦ـ سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادة.

٧ـ أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة.



المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر

قضايا وإشكاليات

شهد الفكر العربي والإسلامي الحديث منذ قاسم أمين وإلى يومنا هذا سجالاً حادّاً حول قضايا المرأة، وما يزال هذا السجال محتدماً لم يتوصّل أصحابه إلى نتيجة حاسمة تنقل الفكر الإسلامي إلى مرحلة جديدة، رغم الكثير من الأفكار الناضجة التي قدّمت على هذا الصعيد. وتتأرجح المعرفة الدينية في هذا المضمار بين اتجاهات متناقضة تناقضاً حادّاً لا يجمعها جامع يصلح للبناء عليه والعمل على مقتضاه.

في هذا السياق، يحاول هذا الكتاب أن يستعرض أفكاراً كثيرة حول قضايا المرأة من زوايا ثلاث: إحداها الزاوية العرفانية المنفتحة على قضايا الإنسان الوجودية العامّة، لتلامس هوية المرأة في تجربة صوفيّة متعالية، وثانيها الزاوية الفقهية والقانونية التي تدرس جملة وافرة من إشكاليّات قضايا المرأة في التشريعات الفقهية السائدة عند العلماء المسلمين وتمارس نقداً مركّزاً عليها من منطلق اجتهادي متوازن، وثالثها الزاوية التربوية والاجتماعية في قضايا المرأة على هذه الصعد وما يمكن تقديمه في هذا المجال. إنّه سلسلة من الأفكار والدراسات التي قدّمها باحثون جادّون إسهاماً في إيجاد حلحلة لبعض القضايا العالقة حول المرأة العربية والمسلمة.


ISBN 978-614-404-431-5

